الهوية العربية والصراع مع الذات

دعوة للنهضة الفكرية وإعادة صياغة المفاهيم



الدكتور
أشرف حافظ

كنوز المعرفة
www.darkonoz.com



الهوية العربية والصراع مع الذات

دعوة للنهضة الفكرية وإعادة صياغة المفاهيم

الهوية العربية والصراع مع الذات

دعوة للنهضة الفكرية وإعادة صياغة المفاهيم

الدكتور
أشرف حافظ



الطبعة الأولى
1433هـ - 2012م

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2011 / 6 /2389)

أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرس والتصنيف الأولية

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى

ردمك: ISBN: 978 - 9957 - 74 - 188 - 4

حقوق النشر محفوظة

جميع الحقوق الملكية والفكرية محفوظة لدار كنوز المعرفة - عمان - الأردن، ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنفيذ الكتاب كاملا أو مجزءا أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على كمبيوتر أو برمجته على إسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطيا



دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري

تلفون: 4655877 6 962+ - فاكس: 4655875 6 962+

موبايل: 5525494 79 962+ - ص. ب 712577 عمان

الموقع الإلكتروني: www.darkonoz.com

إيميل: dar_konoz@yahoo.com - info@darkonoz.com

ايميل المؤلف د. أشرف حافظ: ashraf_hafez26@yahoo.com

تنسيق وإخراج: صفاء نمر البصار 00962 79 6507997 safa_nimer@hotmail.com

إهداء

إلى المجتمع العربي من المحيط إلى الخليج....

إلى زوجتي...

وأبنائي، إسلام وعلي الدين...

فهرس الموضوعات

الفصل الثالث: التنازع بين التراث والمعاصرة

الفصل الرابع: الصراع بين الخلافة والقومية والقطرية

الفصل الخامس: النظرة التاريخية للمذاهب والفرق الإسلامية

المقدمة

تشهد الهوية العربية نوعاً من الصراع المتمثل فى الانتفاضات والثورات الشعبية ضد السلطة، وهو صراع بين طرفين متقابلين فى الأسلوب والنهج والهدف، يُظن ظاهرياً أنه حديث ومعاصر، وأيضاً أنه الصراع الوحيد الذى يحسم الأمر تجاه التنمية والتقدم فى حال انتصار الإرادة الشعبية المتبلورة فى إسقاط السلطة، ولكن على الرغم من أهمية أهدافه الحقوقية المتمثلة فى الديمقراطية والحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، إلا أن هذا الصراع ما هو إلا جزء من عدة صراعات وتنازعات داخلية، ولا يمثل إلا نسبة من عوامل الحسم فى العملية التنموية وليس كلها.

توجد تنازعات فى مجالات مختلفة داخل الهوية العربية، وهى ليست بحديثة بل ذات جذور تاريخية قديمة تكونت عبر الجدلية الزمنية والمكانية، لها تأثير سلبى فى الفكر العربى، مما يعرقل الحركة النهضوية فى جميع أبعادها، وتكمن خطورة صراع الهوية العربية فى أنه دائر بين طيات ذاتها، وذلك يفرز بدوره حالة تسمى بـ "تشتت الهوية"، وهذا التشتت يجعل انتفاضة الحركة الشعبية على السلطة الدكتاتورية غير فعالة ومؤدية إلى تغيير فى الشخوص وليس فى الفكر والنهج والهدف، وحتى تكون فعالة لابد أن تكون الهوية قوية متماسكة واضحة المعالم غير مشتتة ومتنازعة مع ذاتها.

تتبلور صور الصراع من خلال التداخل المعرفى للمفاهيم والمنطلقات المغلوطة المكَونة لتيارات متنازعة، يَظُن الواحد منها أنه الصحيح والآخر خاطئ، وهذا غير الاختلاف حيث أن الصراع يكون بين أطراف متناقضة ويؤدى إلى التشتت والضعف، أما التباين والاختلاف فيكون بين أطراف مختلفة فى الرأى ووجهة النظر، والواحد منها قد يكون مكملاً للآخر، يتضح هذا الصراع فى أنماط الفكر المؤثرة فى شتى مجالات الحياة، كالمجال الثقافى والسياسى والاقتصادى والمذهبى الدينى، ويظهر فى متقابلات متنازعة مثل: (تراث – معاصرة)، (خلافة – قومية – قطرية)، (شيعة – سنة – صوفية– فرق

كلامية كالمعتزلة والأشاعرة- سلفية - وهابية - إخوان)، لهذا تحتاج الهوية العربية لنهضة فكرية من خلال إعادة صياغة المفاهيم والمنطلقات المؤدية للصراع، حتى تكون هوية ذات أيديولوجية قوية واضحة المعالم والأبعاد.

ولا يتأتى هذا إلا من خلال تحليل الهوية العربية عبر تاريخها وواقعها ومجالاتها المختلفة، تحليلاً موضوعياً واقعياً نقدياً بعيداً عن الخطاب الإنشائى الذى لا طائل منه إلا الأوهام، وذلك من منظور مبدأ وحدة العلوم الإنسانية والطبيعية الذى يعتمد فى تحليله على علم التاريخ والاستقراء التاريخى وعلم الاجتماع البيولوجى وعلم النفس والوراثة والسلوك، لأن مجالات الهوية متعددة ومتشعبة ومتداخلة كموضوعات لعلوم عدة، وفى ضوء هذا النهج ينقسم الكتاب إلى خمسة فصول تنتهى بخاتمة ومقترحات.

يعرض الفصل الأول مفهوم الهوية وتعريفاتها المختلفة وتطور دلالاتها ومجالاتها، كالدلالة الوجودية والنفسية والاجتماعية الثقافية، مع الوقوف على مفهوم الهوية الذى يدور عليه النهج التحليلى، وأيضاً عرض التيارات المختلفة بشأن مصدر صبغة الهوية وتميزها عن الأخرى، تيار يرى أنها اكتسابية وآخر يذهب إلى النظرة الطّبْعية الجينية الوراثية وتيار ثالث يحاول الجمع بينهما، وترجع أهمية ذلك إلى ضرورة معرفة العوامل المؤثرة فى تشكيل وصقل شخصية المجتمع، هل ترجع إلى الظروف التاريخية والمعاصرة ؟ أم إلى الجينات الوراثية المؤثرة على الفكر والسلوك أم الاثنين معاً؟

ويتبع ذلك الفصل الثانى الذى يتطرق إلى بنْية الهوية العربية، للوقوف على كيفية تكوينها عبر تاريخها، من خلال مفهوم ودلالة منطلق وحدة الأصل وصلته بالتواجد المكاني ومعرفة حقيقة تكوين المجتمع العربى بداية من جذوره الأولى، وهل هناك ما يثبت مقولة النقاء العرقى؟ أم أن الهوية العربية قد استغرقت أعراق وثقافات أخرى دخلت فى تكوينها؟، وأيضاً الأيديولوجية الثقافية التى صبغت الهوية بصبغة العربية مثل اللغة العربية من حيث النشأة والتطور وعوامل الانتشار التى من أهمها الدين الإسلامى وكذلك الجانب السلطوى السياسى، والإشكالات المصاحبة لها والمتنازع عليها مثل إشكالية تقديس اللغة والتراث.

أما الفصل الثالث: التنازع بين التراث والمعاصرة، يتطرق إلى صراع التيارات الفكرية الناتجة عن تنازع القديم والمعاصر، وتكمن أهمية هذا التنازع فى تأثيره وشموليته لجميع جوانب الهوية العربية الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والدينية، فالتراث يُعبر عن القديم، والمعاصر الحديث يُعبر عن نتاج الهوية الغربية (الآخر) وهو موجود داخل الهوية العربية، لذا يتعرض هذا الفصل إلى تحليل دلالة لفظة "التراث" من حيث المفهوم والمعنى، ولماذا لا تعده الهوية جزءاً من التاريخ؟، وهل هو تاريخ ناتج عن مجتمع واحد أم تفاعل عدة حضارات؟، مع عرض التيارات المتنازعة بصدد كيفية التعامل مع القديم، فتيار يقدسه ويرفض كل آت من الآخر، وتيار يرفضه ويحاول جاهداً التخلص منه، وتيار ثالث يحاول الجمع بين القديم والحديث فى ضوء مقولة الأصالة والتجديد، مما أثار مشكلات كثيرة أثرت فى تشتت الهوية العربية، حيث أضافوا الإشكالات بدلاً من تقديم الحلول.

والفصل الرابع: الصراع بين الخلافة والقومية والقطرية، يعرض دلالات ومفاهيم ومنطلقات لتيارات سياسية متصارعة، منبثقة عن التيارات الفكرية المتنازعة بين التراث والمعاصرة، ويستند هذا الفصل فى تحليله على الاستقراء التاريخى للوقوف على حقيقة مفاهيم تلك المنطلقات فى ضوء الرؤية النقدية الموضوعية، ويتمثل ذلك فى بعدين: التاريخى والأيديولوجى، يتضح الأول فى السقيفة وإرهاصات النزاع، والصراع على السلطة بين بني هاشم وبني أمية فى الجمل وصفين وكربلاء وثورة الحجاز وموقعة الزاب وحكم العباسين، وأيضاً الصراع بين العلويين والعباسيين، وتنازع القطرية والقومية مع الخلافة العثمانية، أما البعد الثانى وهو الأيديولوجى فيتمثل فى نظرية الخلافة وهل هى من بنْية الدين؟ أم أنها نتاج وقائع تاريخية؟ ومفهوم الشورى والديمقراطية، وأهمية إعادة قراءة النص، والفَرق بين النظم السياسية والأحكام القضائية، ونظرية الإمامة وولاية الفقيه، ومضمون القومية والوحدة العربية بين الواقع والتنظير.

والفصل الخامس: النظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية، يتطرق إلى المعتقدات الفكرية وأهدافها، والفرق المتنازعة، وأسباب التنازع وآثاره السلبية فى الهوية العربية، حيث تنقسم الفرق إلى شيعة وسنة وكلاهما فى جدل مذهبي تنازعي

منذ النشأة حتى اللحظة المعاصرة، ولا تقتصر تلك النظرة التنازعية عليهما فقط، بل تمتد إلى الفرق والجماعات المنبثقة منها، كالزيدية، والاثنا عشرية والإسماعيلية، وفى التيار السنى الفرق الكلامية مثل المعتزلة، والأشاعرة، والتصوف بشقيه السنى والفلسفى، والسلفية والوهابية والإخوان، تذهب كل فرقة إلى أنها الناجية الصحيحة والأخرى هالكة فى ضلال.

ويهدف هذا الفصل إلى معرفة عوامل وأهداف هذا الصراع، هل هو صراع و تنازع أفكار ومعتقدات وآراء لذاتها؟ أم أن هذه الآراء والأفكار وسيلة لغاية أخرى تتمثل فى السلطة؟، أو بصياغة أخرى اتخاذ الدين وسيلة للسلطة؟، وهل هذه الآلية حديثة معاصرة؟ أم أنها عبارة عن اجترار فكري تاريخي قديم تتواصل وتتكرر فى أزمنة وظروف مختلفة؟، أما خاتمة الكتاب فتعرض نتائج البحث ومقترح نهجى لتقوية الهوية وزيادة قدرتها على مواجهة التحديات النهضوية التنموية الراهنة.

والله ولى التوفيق

الدكتور أشرف حافظ

الإسكندرية فى ١/٦/٢٠١١

الفصل الأول

مفهوم الهوية

الفصل الأول
مفهوم الهوية

تُعد مسألة الهوية من الموضوعات التى تواجه العديد من الشعوب والمجتمعات سواء أكانت العناصر المكونة لها ذات أصول قديمة من حيث الزمان أم حديثة، وذلك لوجود متغيرات دولية عالمية متسارعة يستتبعها متغيرات إقليمية مؤثرة على ذاتية المجتمع من خلال مجالات عدة ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وهذا ما جعل الجدل مستمراً بصدد مفهوم الهوية داخل مجالات العلوم الإنسانية، كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والتاريخ وعلم اللغة وعلم الأنثروبولوجى، وأيضاً الاقتصاد والسياسة وإن لم يخل الأمر من تواصل العلوم الطبيعية بالإنسانية كالفرينولوجى والبيوسيكولوجى، لذا فإن مفهوم الهوية من المفاهيم التى تعددت بشأنها الدلالات المتقاربة أحياناً والمختلفة أو المتباعدة أحياناً أخرى.

لقد اختلفت الدلالات لكثرة العوامل والعناصر المكونة لمفهوم الهوية وتشابك هذه المكونات مع بعضها البعض، فمنها ما هو مقدس ومطلق ومنها ما هو غير ذلك فيخضع لمفهوم النسبى والمتغير، وأيضاً لصلة المفهوم بقضايا كثيرة ذات صلة وثيقة به، كالقومية وعلاقة الأنا بالآخر ومسألة التواصل والحداثة والزمان والصراع والتغير والاختلاف والتنوع والثقافة والتراث، لهذا تعددت الدلالات واختلفت آراء المفكرين كل بحسب منظوره وإطار دارسته، وعلى الرغم من تعدد الآراء بصدد مسألة الهوية إلا أنه لا شك فى أهمية البحث فى تلك المسألة لتعلقها بكل مجتمع لتميزه عن المجتمع الآخر.

أولاً: تعريفات الهوية

من الجدير بالذكر أن مصطلح الهوية بما يحتويه من مدلولات وجودية ومعرفية واجتماعية لا ينتمى فى حد ذاته إلى اللغة العربية، ولكن يرجع استعماله إلى ترجمة كتب أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) وعلى الأخص ما بعد الطبيعة وأيضاً المنطق، فلقد استخدم

الكندى (ت٢٥٦ هـ) والفارابى (ت ٣٣٩هـ) وابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) لفظة "هُوية" المنحوتة من الضمير "هو" باعتباره مقابلاً للفظة إستين فى اليونانية والتى استخدمها أرسطو لمفهوم الوجود[١]، وكذلك لأن لفظة "هو" تدل على ارتباط المحمول بالموضوع فى جوهره، وعملية ارتباط المحمول بالموضوع تتعلق بمنظومة المنطق الأرسطى كما تتعلق بمنظومة اللغة أيضاً، حتى أصبح مفهوم الهوية بتنوع مدلولاته فى الإدراك العقلى العربى المعاصر، بعد أن مر بعدة مراحل معرفية عبر التاريخ أثرت فى تنوع مفهوماته.

لقد اختلفت التعريفات باختلاف الدلالات وتنوعها، ومنها: "إن الهوية هى الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق"[٢]، وأيضاً "إن الهوية هى الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودى شهودى"[٣]، ويوجد تعريف يشير إلى تنوع مفهوم الهوية من منظور اختلاف المعانى فيرى "أن لفظة الهوية تطلق على معان ثلاثة هى: التشخص، والشخص نفسه، والوجود الخارجى، فما به الشئ هو باعتبار أن تحققه يسمى حقيقة وذاتاً، وباعتبار أن تشخصه يسمى هوية، وإذا أخذ بأعم من هذا الاعتبار فإنه يسمى ماهية، فالأمر المتعقل من حيث أنه مقول فى جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته فى الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية"[٤]، وفى المضمون نفسه يعرف الفارابى الهوية بقوله: "هوية الشئ: عينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المتفرد له الذى لا يقع فيه إشراك"[٥]، ويرى هيجل أن الهوية هى علاقة الذات فى دائرة الماهية باعتبار أن تلك العلاقة هى صورة الهوية أو الانعكاس على الذات[٦].

ومن الملاحظ فى تلك التعريفات أن مفهوم الهوية قد نُظر إليه فى المستوى الميتافيزيقى والأنطولوجى من خلال المنظومة الأرسطية لمبادئ الفكر الأساسية، مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، والتى فى حقيقتها تنتمى لمبدأ واحد وهو مبدأ الهوية، فيقوم مبدأ الهوية هنا على معنى الموجود هو ذاته، أو هو – هو، أو هو ما عليه، كما أن الهوية عبارة عن التشخص وقد تطلق على الوجود الخارجى أو على الماهية مع التشخيص، وتطلق أيضاً على الوجود المطلق وعلى الذات الإلهية فهوية الحق هى عينه، وبهذا تعنى هوية الشئ ماهيته، حقيقته المعبرة عنه، حيث تتحد الصفة بالموضوع فى تشخص متفرد لا إشراك فيه، فترتبط بذلك مفهوم الهوية بالمطابقة والتماهى والماهية والوحدة.

وهناك تعريفات أخرى تنظر لإشكالية الهوية من المنظور السوسيولوجى والتاريخى والثقافى فى محاولة معرفية لتفهم حقيقة الهوية المجتمعية، وكيفية تكوينها وتحديدها وماهية مبررتها وجدليتها الخاصة بها التى تصنعها وتُعَدل ملامحها، "فهوية الشئ هى خاصيته المطابقة له من حيث هى حقيقته المشتملة على صفاته الجوهرية أو الأساسية التى تميزه عن غيره فتعبر عن وحدة الذات"(٧)، وفى تطبيق هذا التعريف على الهوية الثقافية للمجتمع نجد أن المعنى العام للكلمة لا يتغير لأنه يشتمل على الامتياز والتفرد عن الغير والمطابقة التامة للنفس أى خصوصية الذات، وما يتميز أو يتفرد به الفرد أو المجتمع عن الغير من خصائص ومميزات وقيم ومقومات، إذ تعنى الهوية بذلك التعريف: هى كل ما يشخص أو يصف الذات ويميزها دون الإشارة إلى عملية الصيرورة والتى تعتبر فى حد ذاتها سمة جوهرية لكل المجتمعات البشرية.

تطورت النظرة لمفهوم الهوية فدخل فى التعريفات مبدأ الصيرورة والتغير، وأصبحت الهوية تعبر عن كيان يتغير ويتطور ويتفاعل وليست معطى مطلقاً ونهائياً، بل تنمو وتتطور أو تتبلور وتتفاعل إيجابياً أو سلبياً بالانفتاح أو الانغلاق، والهوية بذلك "ما هى إلا منظومة متكاملة متطورة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوى عادة على نسق من عمليات التكامل المعرفى، وتتميز بوحدتها التى تتجسد فى الروح الداخلية التى تنطوى على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها"(٨)، وبهذا تعنى الهوية تجمعات المعنى والقيمة فى المجتمع وأيضاً أنماط التفكير، فتصبح الهوية مشروع منفتح على المستقبل ومتشابك ومنفعل مع الواقع والتاريخ، لتمثل وحدة من المشاعر والأفكار التى تعطى المجتمع الاستمرارية والتمايز والديمومة، فتبرز من خلالها ثقافة المجتمع وقيمه الخاصة به التى تميزه عن غيره من المجتمعات الأخرى.

لقد تعددت التعريفات فى ضوء ذلك المنظور الاجتماعى الثقافى لمفهوم الهوية، فتعرف الهوية بأنها "عبارة عن مركب من العناصر المرجعية والمادية والذاتية التى تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعى"، وفى ضوء ذلك التعريف فإن الهوية مركبة من عناصر، لذا فهى بالضرورة فى حالة صيرورة، متغيرة ومتبدلة فى الوقت ذاته وتتميز فيه بالتفرد والثبات والوحدة النسبية، وتعريف آخر يُظهر العامل الدينى كعامل أساسى تُبنى عليه الهوية، فيُعَرف الهوية بأنها "جوهر وحقيقة وثوابت الأمة العربية التى اصطبغت بالإسلام منذ أن دانت به غالبية الأمة"، وبناء على ذلك فإن العادات والتقاليد والأعراف

والآداب والفنون وسائر العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأيضاً العلوم الطبيعية والتجريبية، والنظرة للكون والحياة وللذات والآخرة، والتصورات الأنطولوجية والسسيولوجية والسيكولوجية، ومعايير القبول والرفض هى جميعها عناصر الهوية المبنية على الدين(٥).

ونجد تعريفات للهوية تُبرز عنصر العرقية فى مفهوم الهوية من حيث أنها تطلق على كل جماعة تتميز بالإحساس بالاختلاف الواضح بسبب الثقافة والأصل المشترك، ففى تعريف أوتو كلاينجر للجماعة "أنها تختلف عن الجماعات الأخرى فى النمط الجسمانى أو العرق أو الدين واللغة أو فى الأصل القومى أو فى كل الأشياء مجتمعة"، ولقد أشار كل من جلايزر وموينيهان إلى أن استخدام المصطلح فى السنوات الأخيرة يعكس المعنى الواسع الذى اكتسبته العرقية ولا يقتصر على الجماعات الهامشية أو الأقليات، بل يُطلق على كل جماعة تتميز بالإحساس بالاختلاف والتميز بسبب الثقافة والأصل المشترك(١٠).

ويوجد منظور يفرق بين هوية الجماعة وهوية الفرد العضو فى الجماعة نفسها، فيشير هربرت كالمان إلى أن الهوية الجماعية يحملها أعضاؤها الأفراد فى الجماعة ولكنها لا تظلل أعضاء الجماعة بمجمل المفاهيم الخاصة بها، فهى من ناحية لها وجود منفصل فى صورة نتاجات تاريخية متجمعة، وتضم من ناحية أخرى قطاعات مختلفة من الجماعات تختلف كل منها عن الأخر اختلافا كبيراً فى درجة تداخلهم الفعال والتزامهم الوجدانى تجاه الجماعة، حيث تقوم عناصر زعامية مختلفة وجماعات ثانوية فعالة بدور رئيسى فى تحديد هوية الجماعة أكثر من سائر المنتمين إليها، وهذا لا ينفى أن الهوية الذاتية للفرد تتأثر بالهوية الذاتية الجماعية الموضوعية كسمات حسبما يدركها الآخرون وبين الهوية الجماعية الذاتية كإدراك الجماعة لنفسها فى نظر الآخرين وبين الهوية الذاتية كالإدراك الذاتى للفرد عن مقدار سماته.(١١)

ويُعَرف الجابرى الهوية من خلال إبراز المجال الثقافى وتفاعلاته مع الآخر، فيرى أن الهوية عبارة عن كيان تراكمى ولا يعطى جاهزاً فإنه يتطور ويتغير إما فى اتجاه الانكماش أو فى اتجاه الانتشار فهى تكون عينة تجارب أهلها ومعاناتهم وثقافتهم وتفاعلاتهم واحتكاكهم بالهويات الثقافية الأخرى سلباً أو إيجاباً (١٢)، ومعنى هذا أن الهوية تبرز من خلال ثقافة المجتمع وقيمه، وتعطيه الخصوصية وتميزه عن الآخر، وهى ليست ثابتة وأبدية ولكنها تشهد عمليات تحول عبر الزمن من خلال تفاعل المجتمع مع ذاته من جانب ومع المجتمع الآخر من جانب آخر نتيجة إدخال متغيرات ذات تأثير

على قيم الهويـة، اجتماعيـة واقتـصادية وسياسـية وثقافيـة، حيـث أن الهويـة الثقافيـة للمجتمع تعنى ذلك القدر الثابت نسبياً والجوهرى المشترك من السمات العامـة التـى تميز المجتمع عن غيره من المجتمعات الأخرى.

وبعامة فالتعريفات الخاصة بالهوية قد اختلفت وتنوعت فى مفهوماتها ومـدلولاتها، فلقد انتقلت من المستوى المنطقى فى قوانين الفكر وارتباط المحمول بالموضوع إلى المستوى الأنطولوجى لمفهوم الوجود والميتافيزيقا ثم المستوى الثقافى والاجتماعى الـذى تنوعـت فيه إبراز عناصر مكونات الهوية من ثقافة أو دين أوعرق وأصل، وجدير بالذكر الإشـارة هنا إلى عامل مهم أدى إلى ذلك الانتقال والانزياح فى المفهوم من المنطقى والأنطولوجى إلى الثقافى والاجتماعى، وهو الاتجاه الفلـسفى والنفـسى إلى الـذات الإنـسانية المفكـرة، فأصبح مفهوم الهوية يدل على معنى الذات الذى تقرر من خـلال مفهـوم الـشئ المفكـر والتى صاغها ديكارت (ت١٦٥٠ م) فى عبارته الشهيرة "أنا أفكـر إذن أنـا موجـود"[١٣]، فأحدث بذلك انزياحاً من أنطولوجية الشئ إلى أنطولوجية الأنا الذاتية.

ويمكـن القـول أن تلـك الفكـرة الديكارتيـة قـد أشـار إليهـا القـديس أوغـسطين (ت٤٣٠م) أى قبل ديكارت بثلاثة عشرة قرناً، ولكنه لم يكن يهدف إلى تلك النقلـة فـى المفهوم إنما أراد أن يبقيها داخل الإطـار الأنطولـوجى والمعرفـى، حيـث يـرى أن الـشك يقتضى وجود ذات حية تشك لأنـه لا يمكـن أن يـشك مـن هـو ميـت أو لا موجـود أو معدوم، فالذى يشك يفكر ويحيا، وبالتالى فالذى يشك يعلم أنه يشك، ومن ذلك فالشك يقتضى وجود ذات عالمة أنها تشك وكذلك وجود ذات متـذكرة مـا تـشك فيـه، والـذى يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوصفها شيئاً يقيناً[١٤]، وهذا يعنـى أن الشك عملية فكرية موجودة كحقيقة تصحبها عمليات نفسية فى الذات الإنسانية والتـى تعتبر أيضاً حقائق يقينة، وبالتالى الذات التى تشك وتفكر هى حقيقيـة يقينيـة ومـن هـذا يستدل أوغسطين على وجود الذات ويثبتها.

ومع كانط (ت١٨٠٤م) أخذ المفهوم يخرج من لغة "الأنا" الديكارتيـة إلى لغـة "الهـو المطابق" الذى سيصبح مع هيجل (ت١٨٣١م) ضمن فينومينولوجيا الروح يعبر عن "الهو المغترب" و"الهو الزائل" و"هو نفسه بما هو آخر" و"الهو الـذى صـار شـيئا" و"الهـو المحـض للفرد" و"هو الشخص" و"هو الشعب أو الأمة"، وهذا أدى بصورة إلى طرح مسألة الهويـة فى المستوى الأنثربولوجى والاجتماعى والثقافى[١٥].

عامل آخر أدى إلى ذلك الانزياح فى المفهوم، وهو استعمال لفظة "هو" فى مجال علم النفس من خلال البحث فى الأنا الذاتية الشخصية وأنماط السلوك والسمات التى يمكن ملاحظتها أو استنتاجها والتى تميز شخصا فى نظر نفسه ونظر الآخرين عن شخص آخر، فهوية الأنا الفردية تتطور من الامتزاج التدريجى لكل الهويات الفردية الأخرى، وما المجتمع إلا مجموع الهويات الفردية المكونة له، وبالتالى يمكن التحدث عن السمات العامة وأنماط التفكير والسلوكيات والموروث فى ضوء هوية مجتمع ما، وهوية المجتمع تعنى بذلك الإطار النفسى والفكرى العام الذى يعبر عن وجوده الاجتماعى والنفسى والثقافى والعرقى.

إذن يمكن القول بانزياحات عدة: من "هو" نحوى لغوى إلى "هو" منطقى إلى "هوهو" أنطولوجى، ومن ثم إلى "هوية" أنطولوجية فى الفكر الوسيط (مسيحى - إسلامى) إلى هوية أنثروبولوجية وثقافية فى نظام الخطاب السوسيولوجى الأيديولوجى، لذا سنعرض بشئ من التفصيل كيفية الانزياح للمفهوم من الأنطولوجى إلى الأيديولوجى عند المفكرين الإسلاميين وتأثرهم بالآخر وأثر ذلك فى الخطاب العربى المعاصر.

ثانيا: تطور الدلالات ومجالاتها.

١- الدلالة الوجودية (الأنطولوجية):

يرتبط مفهوم الهوية من المنظور الأنطولوجى ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم أخرى كالماهية وصلتها بالوجود والتماهى والمطابقة والوحدة والتنوع داخل الوحدة والصيرورة مما أثر فى الدلالة السيولوجية، الثقافية فيما بعد، وجدير بالذكر أن العقلية العربية لم تعرف فكرة الوجود والماهية إلا بعد الفتوحات الإسلامية عندما بدأت عملية الاختلاط والتفاعل الثقافى بين العرب وأهل البلاد المفتوحة، حيث ظهرت حركة قوية لنقل التراث الأجنبى إلى لغة العرب، وأهم هذه الثقافات التى عكف النقلة على ترجمتها إلى العربية وتأثر بها الوسط الثقافى العربى هى الثقافة اليونانية بالإضافة إلى الفارسية والهندية.

تُعد مشكلة الوجود والماهية من أولى المشكلات الرئيسة فى تاريخ الفكر الفلسفى وعلى الأخص اليونانى، فقد طرحت تساؤلات كثيرة حول الوجود من بينها: هل الوجود حقيقى أم أنه مجرد أفكار؟ وما نوع الوجود؟ وما هى الصلة بين الموجود والماهية؟، فعلم الوجود أو الأنطولوجيا يبحث فى الموجود فى ذاته مستقلا عن أحواله

وظواهره، أى علم الموجود بما هو موجود، وفلسفة الوجود بهذا المعنى هى تلك الفلسفة التى تهتم بالمطلق أى بالكل الشامل، وهى من هذا المنطلق نوع من أنواع الميتافيزيقا التى تدعو إلى المطلق وتبحث عن الأشياء فى ذاتها من جهة ما هى عليه من جواهر لا عن ظواهرها ومحمولاتها.

ومبحث الوجود يشير إلى الخاصية التى تشترك فيها جميع الموجودات بشكل عام، الوجود الكلى أو الوجود بصفة عامة، أى ما يحمل صفة الوجود فقط، فكلمة الوجود مهما تعددت أشكالها تعطى المعنى العام لمفهوم الوجود، بغض النظر عن مفاهيم الوجود الكلى أو الوجود الجزئى أو الوجود المادى أو المعرفى والمحدد أو المتعين والتصورى أو الممكن، أو ما هو موجود بالقوة (الكمون) وما هو موجود بالفعل.

وكل وجود لابد من أن يكون له ماهية، فإن لكل شئ ماهية ولا يمكن تصور شيئا ما دون ماهيته، فالعلاقة بالذات ـ ذات الموجود ـ فى ضوء دائرة الماهية هى صورة الهوية على الذات، ومن هذا المنطلق تصور أفلاطون الوجود على أساس مثالى وتعيين ظاهرى أو حسى بحيث يصبح الوجود مشاركة بين المعنى الحقيقى الذى تنتمى إليه المثل، فرأى أن الوجود ليس إلا الماهية، أما أرسطو فيتلخص موقفه عن الوجود فى المبادئ العقلية العامة التى تتحكم فى مسار الموجودات، فقسم الوجود إلى الوجود بالفعل والوجود بالقوة وكل له ماهية.

تأثرت العقلية العربية بفكرة الوجود والماهية، وأصبح سؤال الماهية غالباً فى العقل الإسلامى بغض النظر مهما كانت عليه الإجابات وما تترتب عليها من نتاج فكرى وأدبى، وهذا ما جعل مفهوم الهوية مفهوماً مرجعياً فى الدوائر الثقافية العربية الإسلامية، حيث كان أول مجال تأثرت فيه بفكرة الوجود والماهية هو المجال الأنطولوجى الميتافيزيقى، باعتبار أن الوجود المطلق والماهية المتفردة لله قد كانت رائقة لأكثر المفكرين المسلمين، وبخاصة أصحاب الاتجاهات المثالية، فقد وجدوا فيها مسوغاً معرفياً لإضفاء الفرادة على الخالق عز وجل وجعله هوية متميزة ومتفردة، ومن ذلك المنطلق بُنىً أساس الهوية لديهم فى الوجود المحض المستوعب للكمال الوجودى، وذلك فى منظومات علم الكلام والفلسفة التصوف.

وفى منظومة علم الكلام فإن كل علم تصديقى هو عبارة عن قضية تشتمل على موصوف وصفة، موجود وماهية، ونسبة تلك الماهية إلى الموجود، ولابد لمعرفة

الموجود وحده على سبيل التصور لحده وحقيقته، ثم معرفة الماهية وحدها على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ثم النظر فى نسبة الماهية إلى الموجود أنها موجودة له أو منفية عنه أو هى ـ هو أو غيرها[١٦]، ولما كانت ذات الله عز وجل ليس كمثالها شئ فهى مجهولة عن الإدراك العقلى الإنسانى، أما الهوية أو الماهية، أو الصفات فهى معلومة نقلاً، لذلك اختلفت الآراء بصدد مسألة الهوية والغيرية والتى تعبر عن الصلة بين الذات الإلهية وصفاتها.

وقبل التطرق إلى موقف علم الكلام الإسلامى لمسألة الصلة بين الذات والصفات، لابد للإشارة هنا أن تلك المسألة كانت مطروحة فى الفكر المسيحى، حيث ذهب أوغسطين (ت٤٣٠م) إلى أن صفات الله عين ذاته وهى هويته ولا يمكن اعتبارها شيئا مضافا إلى الذات، ولكن أوغسطين حاول معالجة تلك المسألة فى إطار التثليث[١٧]، أما الفكر الإسلامى فقد عالجها فى إطار الوحدانية الفردانية حيث اعتبرت المعتزلة الصفات عين الذات غير مغايرة لها، هى _ هو، ونقدوا كل من قال بزيادة الصفات عن الذات، لأن صفات الله عندهم إنما هى اعتبارات ذهنية، ويمكن بذلك أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر إلى الشئ الواحد دون أن يلزم من ذلك التعدد فى الذات الإلهية، فالله تعالى حى عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، لأن الصفات لو كانت زائدة على الذات لوجب أن تكون قديمة قدم الذات ولشاركت الألوهية فى القدم.

لذلك قال واصل بن عطاء (ت١٣١هـ): من أثبت صفة قديمة زائدة على ذاته تعالى فقد أثبت إلهين، فالله عالم وعلمه هو هو، حى وحياته هى هو، إذا لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف حامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام والله تعالى منزه عن الجسمية[١٨]، والهوية بذلك المعنى تشير إلى فعل التطابق والعينية بين الذات والماهية، وأيضاً انعدام مفهوم السبق والزمنية، فلا وجود لفكرة سبق الماهية على الوجود فى إطار الألوهية، فإن كان من الإمكان القول بأسبقية الماهية على الوجود أو الوجود على الماهية فى إطار الحديث عن الموجودات أو المخلوقات، فإن الحديث عن الألوهية يستلزم القول بأن الوجود والماهية شئ واحد.

أما الأشاعرة وإن كانوا على شبه اتفاق مع المعتزلة فى انعدام السبق بين الذات والصفات إلا أنهم اختلفوا فى تحديد الصلة بينها، فلقد ذهبوا إلى أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث، فقالوا أن لله علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرات،

وهذه الصفات الإلهية قديمة وردوها إلى سبع صفات هى: القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وهم بذلك يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة، ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم: أنها لو كانت محدثة لأحدثها الله فى ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث، ومن المحال أيضاً أن يُحدث الله صفاته فى غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها وهذا أيضاً محال، لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف، أى لا يمكن أن توجد ماهية بدون موجود، وعلى هذا فصفات الله قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هى مغايرة لذات الله تعالى.[١٩]

وفى منظومة الفلسفة تضح الهوية والمطابقة أو التماهى عند الكندى فى أرائه للوجود الإلهى، فالله من حيث طبيعته هو الآنية الحقة وهو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود، وهو كذلك من حيث الصفات والماهية واحد تام، والوحدة من أخص صفاته إذ هو واحد بالعدد واحد بالذات وواحد فى فعله، ووجوده بالفعل يهب الأشياء هويتها أو ماهياتها.[٢٠] وعند الفارابى واجب الوجود بالذات، وصفاته لا تختلف عن حقيقة جوهره أي عن ذاته، وليس علمه بذاته سوى جوهره، فإنه يعلم ذاته وإنه معلوم وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد، وهو حكيم بحكمة من ذاته لعلمه بذاته، وهو حي بل هو الحياة عينها[٢١]، وكذلك ابن رشد حيث يرى أن الله عاقل ومعقول معاً، ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه عين الذات وهويتها[٢٢].

وفى منظومة التصوف- الفلسفى على وجه الخصوص - فإن مسألة الهوية والعينية فى ضوء الميتافيزيقا جاءت من خلال نظرية وحدة الوجود والتى تذهب إلى أن الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة وجوهر واحد، وتظهر بوضوح عند ابن عربى (ت٦٣٨هـ) وعبد الكريم الجيلى (ت٨٠٥هـ)، فلقد ذهبا إلى أن صفات الله عين ذاته[٢٣]، ولكنهما لم يقصدا مقصد المعتزلة من التنزيه بل على خلاف من ذلك، فالوجود كله فى نظرهما هو عبارة عن مظهر تجلى الحق، والهوية والعينية بهذا فى فكرهما تتسق مع مفهوم وحدة الوجود، حيث تصبح هوية العبد ما هى إلا مظهراً لتجلى أسماء أو صفات الله فيه.

جدير بالذكر أن هذه الإسهامات فى مفهوم الهوية من المنظور الأنطولوجى الميتافيزيقى قد أثر تأثيراً كبيراً كمرجعية تراثية على جدلية المدلول الثقافى والاجتماعى

للهوية العربية فى العصر الحديث، وعلى الأخص فى التداول الدينى والثقافى للمفهوم، ولكن كانت هناك أيضاً إسهامات غربية لعبت دوراً كبيراً فى الخطاب الهووى العربى، ولعل أبرزها - على سبيل المثال لا الحصر - مساهمات ليبتز (ت١٧١٦م)، وهيجل (ت١٨٣١م) وشلنج (ت١٨٥٤م)، حيث كانت تلك المساهمات مفعمة بالروح الميتافيزيقية والتى تتناسب مع الإطار العام للعقلية العربية.

لقد طرح ليبتز مفهوم "هوية اللامتمايزات"، ويعنى أنه لا يمكن لغرضين حقيقيين أن يكونا لا متمايزين، أى متماثلين، من دون أن يكونا متماثلين، أى من دون أن يختلطا بدقة، فكل الأشياء متمايزة وعلى الرغم من ذلك لابد وأن يكون هناك تشابه وتماثل[٢٤]، وهذه الرؤية قد ألقت الضوء على أفكار المتماثلات فى الاختلافات فى المستوى الثقافى لمفهوم الهوية فى العصر الحديث، فأصبح بالإمكان الحديث عن هوية مجتمع تنحدر من خلال الأشياء المتماثلة والمتشابهة بين أفراده على الرغم من اختلاف أفراد المجتمع أنفسهم، ويمكن أيضاً الحديث عن هوية الاختلاف والتنازع فى ضوء هوية الاتفاق.

وهذه الرؤية الميتافيزيقية تقوم على فكرة رئيسة فى فلسفة ليبتز فحواها أن العالم عبارة عن (موناداة)، فالوجود كله عبارة عن (مونادة)، تعكس العالم وينعكس العالم فيها، وهى فى حد ذاتها هوية كل الأشياء، فحقائق الأشياء ليست المادة بل المونادة والتى هى القوة الروحية أو الذرات الروحية، وقد خلق الله تلك الذرات وجعلها مراكز للقوة ومنحها قوة إدراك، وفاوت فيما بينها فى ذلك، فالذرة الروحية قوة روحية تتجلى فيما تتخذه من الأشكال المتغيرة على الدوام.

وهذه الذرات هى مرآة العالم الحية الباقية، وفيها قوة تحاول التحول من حالة اللاشعور إلى حالة الشعور، والشعور هو تيار من الأفكار والإحساسات يتدفق من حقيقة الذرة الروحية، وما المادة إلا مجموعة من الذرات الروحية، فماهية الأشياء وهويتها هى الروح[٢٥]، والمذهب الروحى بهذا السياق يجعل ماهية الأشياء دوماً تشعر بنفسها وتحس بشخصيتها، لأن استطاعة إدراك حقائق الأشياء تكمن فى الفكر المجرد، وهذه الرؤية قد انسحبت فيما بعد على إطلاق مفهوم الهوية على الفكر من حيث العادات والتقاليد واللغة وأنماط التفكير فى المستوى الاجتماعى.

وعن مساهمة هيجل، فلقد افترض الاختلاف داخل الهوية وجعله جوهراً فيها، فهو يرد الوجود إلى الماهية كونها الأساس فى الوجود الفعلى، حيث تتقوم الماهية عنده بثلاث

مقولات هى: الهوية والاختلاف والأساس، وفيما يتعلق بالهوية فهو يعتقد بأن التنوع سمة أساسية لها، والاختلاف فيما هو أساس الأفكار، لأن الهوية هنا لا تبقى فى صورتها المطلقة، ولا فى صورتها المنطقية المحضة، إنما تتجاوز ذلك إلى تضمنها الاختلاف الذى يُعد عاملاً جوهرياً من عوامل وجودها الضرورى[٢٦].

ويشير هيجل إلى أن التفرقة بين الماهوى وغير الماهوى إنما هى تفرقة خاطئة فى الوعى الإدراكى للعقل، لأن غير الماهوى ماهوى تماماً كالماهية سواء بسواء، ومن ثم فغير الماهوى هو نفسه ماهية، فالجانبان يعبران عن شئ واحد، ينظر إليه تارة على أنه الماهية، وتارة أخرى على أنه الظاهر، فالماهية ماهية فقط بفضل علاقتها بالظاهر، والظاهر هو الماهية لأن الماهية بدونه ليست شيئاً، ومن ثم فإن علاقة الماهية بالظاهر ليست إلا علاقة الماهية بنفسها، وعلى ذلك فالماهية تعتبر ماهية بفضل علاقتها بنفسها، وبالتالى فالماهية هى الانتساب إلى الذات، والانتساب إلى الذات هو الذاتية أو الهوية، ومن هنا فإن الماهية تشع فى ذاتها، أو هى الانعكاس المحض، ومن ثم فهى ترتبط بالذات لا على نحو مباشر، بل منعكس ورابطة الانعكاس هذه هى الهوية فى ذاتها.

وينتقد هيجل التجريد الصورى لمسألة الهوية، باعتبار أن التجريد الصورى يخلو من الاختلاف، فيرى أن هناك خلط بين الهوية الحقة والهوية الصورية، هوية الفهم التى تخلو تماما من الاختلاف والتى تقوم على التجريد وحده، وهو فى نظره تجريد قد يتم بطريقتين، إما عن طريق إهمال لبعض الجوانب الكثيرة التى يتضمنها الشئ العينى واختيار جانباً واحداً فحسب، وإما عن طريق إهمال تنوع هذه الجوانب وضغط الخصائص المتعددة فى خاصية واحدة، وفى الحالتين نصل إلى هوية مجردة ينعدم فيها كل الاختلاف، وهى هوية الفهم المجرد التى يعبر عنها المنطق الصورى بقانون الهوية، فإذا عبرنا عن الشئ بالشئ نفسه فلن يؤدى ذلك إلى شئ لعدم وجود الاختلاف والتنوع.

فالهوية بذلك هى مقولة عليا من مقولات حالات الوعى الفكرى، وهى تمثل جميع صور الفكر والنشاط الذهنى، وهى بوصفها وعياً ذاتياً هى ما يميز الإنسان عن الطبيعة وهى ما يميزه عن الحيوان[٢٧]، فالاختلاف والتنوع فى دائرة الماهية يعبر عن الارتباط بالأشياء الأخرى التى تكون جانباً أساسياً من طبيعة كل شئ، من حيث أن الأساس هو وحدة يوجد بداخلها التنوع والتمييز.

أما عن مساهمات شلنج فهى تتبلور فى المثالية التأملية لفلسفة الهوية، ويُعد أول من وضع كتاباً مستقلاً يحمل عنوان "الهوية" فى أول القرن التاسع عشر الميلادى، حيث يرى أن الهوية المطلقة هى جوهر العقل وماهيته، فالطبيعة فى مذهب شلنج ليست مادة جامدة، بل هى تتضمن حيوية، أو (ديناميكية)، وما يحدث فيها صور من التجاوب والتدافع، وهذا الجدل حالة ذاتية تسعى إلى تحقيق غاية معينة وهى التوازن، بمعنى أن هناك نزوعاً إلى الوحدة، بل استعادة للوحدة المفقودة جراء التجادل والتجاذب والتدافع فى الطبيعة، هذه الوحدة المفقودة هى الهوية التى يؤرق كيانها التقابل بين القوى المتدافعة داخل الطبيعة.

ويشير شلنج إلى أن الهوية تكتسب كيانها من خلال السوية، وهى الوحدة الناشئة عن التقابل، والتقابل هذا ظاهرياً يعنى زوال الهوية، لكنه فى الوقت ذاته يفترض هويته كميل إلى الهوية، على أن التقابل ووجوده يعدان شرطى الميل، لأن غياب التقابل يعنى السكون المطلق، وهذا يعنى أن التقابل فى حد ذاته يتضمن الهوية، أما السوية فهى الهوية المتولدة عن التقابل، وهى تعتمد على الاختلاف وتطمح فى حالة تأكيد الهوية واستعادة كيانها إلى السوية.(٢٨)

بهذا الطرح تصبح الهوية مبدأ جوهرياً من خلال الهوية فى حالة انفتاح على ماهيتها من جهة، وعلى مجمل التغيرات التى تحدث فى الواقع المدرك من جهة أخرى، إذ شلنج هنا أحدث متغيراً فى تاريخ الهوية عبر إخراجها من مجرد المعنى المنطقى إلى المعنى الواقعى من خلال تأكيد فكرة السوية، وبهذا التصور يصبح الاختلاف والتنوع والتنازع والتقابل داخل مفهوم الهوية، فإذا كان مفهوم الهوية قد ارتبط بمفهوم الوحدة، فذلك لا يعنى أن هذه الوحدة هى الفراغ الذى يدوم فى انسجام فاتر بعيداً عن كل علاقة لكى تتجلى علاقة الهوية مع نفسها، ولكن الوحدة بداخلها اختلاف وتغاير والعلاقة بينهما علاقة تضامن فالاختلاف متضمنا فى الوحدة(٢٩)، وهذا المفهوم جعل النظرة السسيولوجية والأنثربولوجية للهوية تستوعب معانى الاختلاف والتقابل والتنازع داخل الوحدة نفسها، حيث لم تعد الهوية تنشد التطابق والمماهاة كما فى التصور الأرسطى الصورى، بل أصبحت تسعى وراء التكون فى غير ذاتيتها وحضورها فى ذاتها أيضاً، وبذلك يكون مفهوم الهوية منتج عملياً وليس صورياً.

هذه التصورات التى استبعدت التماهى أو التطابق وجعلت الهوية متضمنة

الاختلاف والتنوع أدت إلى دلالات ومفاهيم جديدة داخل الهوية مما جعل مفهوم الهوية أكثر ثراء وتفاعلاً وصيرورة ديناميكية، ولم يعد ثابتاً فى حالة استاتيكية بل أصبح صالحاً لدخوله المجال الاجتماعى وحاضراً فى الوعى الإدراكى المعرفى لانعكاسه على مجمل أنظمة الفكر والثقافة والعلم، ومع تطور العلوم وانعكاس ذلك على الوعى الإدراكى أنتج فلسفات جعلت مفهوم الهوية أكثر استقبالاً للدلالات المختلفة، ومنها الفلسفة البرجماتية وفلسفة النسبية والتى نتجت عن نظرية النسبية لأينشتين، فاضفت على المعرفة طابع الهوية النسبية مما أدى إلى مفهوم نسبية الهوية وأدخل عليها دلالة التغير والتطور والتأثير والتأثر وصلتها بالهويات الأخرى.

٢- الدلالة النفسية (السيكولوجية)

أخذ الإنسان يقترب من موجوديته ومن تكويناته وذاته بظهور علم النفس كعلم مستقل، وكانت لأبحاث ودراسات سيجموند فرويد أثر كبير لتوجيه الأنظار إلى هوية الموجود الفرد، الذات المشخصة، من خلال استكشاف العناصر الكامنة وراء الشعور والوعى لدى الإنسان، عناصر من التصورات والأفكار والمشاعر والأحاسيس وقوى أخرى للنفس البشرية، وافتراض مقولة اللاشعور واللاوعى كقوة عند الإنسان تتحكم فى السلوكيات البشرية، هوية اللاشعور وهوية اللاوعى، كل هذا أدخل منظوراً جديداً على مفهوم الهوية.

ويقصد بدلالة هوية الأنا فى المجال النفسى (علم النفس) الأنا الفردية الشخصية للفرد، ومن ذلك المنطلق يكمن مفهوم هوية الأنا فى تحديد الفرد لمن يكونه وما سيكونه، بحيث يكون المستقبل المتوقع امتداداً واستمراراً لخبرات الماضى، أو تكون خبرات الماضى متصلة بما يتوقعه من مستقبل اتصالاً ذا معنى، وينطوى مفهوم الهوية على شعور الفرد بكونه قادر على العمل كشخص منفرد دون انغلاق العلاقة بالآخر، أى تحقيق تفرده وتقوية أدواره الاجتماعية وإعادة تقويمه لعلاقاته بعالمه والآخرين وتوجهه نحو أهداف محددة.

فالهوية صورة ذاتية معقدة متشابكة تتطور من خلال التفاعل الاجتماعى المتغير دائماً والذى ينطوى على حالة من الجذب والتنافر داخل الوحدة، وينطوى تكوين الهوية على الإحساس باستمرار الكيان الداخلى أو النفس، مضافاً إلى ذلك التوحد من شئ خارج هذا الكيان أو النفس، وهذا يعنى أن الفرد يعيش ليحقق توقعاته لنفسه وتوقعات المجتمع

أيضاً مع سعى الفرد الدائم للمحافظة على استمرار تصوره لهذا الكيان الداخلى أو النفس واعتراف الآخرين بهذا التماثل والاستمرار[٣٠].

وجدير بالذكر أنه لا يوجد اتفاق بين علماء النفس على كيفية ارتباط مفهومي الأنا والذات، فالبعض قد استخدمهما بالتبادل من حيث هوية المعنى، باعتبار أن مصطلح الذات مرادف لمصطلح الأنا ويؤدى إلى نفس المعنى، والبعض الآخر قد فرق بينهما، فبالنسبة للأنا، نظر إليها فرويد على أنها جزء من الشخصية وتمثل ذلك الجزء أو القسم من الهو الذى تأثر نتيجة العالم الخارجى فيه تأثيراً مباشراً بواسطة جهاز الإدراك الحسى[٣١]، ومعنى هذا أن الأنا يمثل جزء من الشخصية وهو متصل بالواقع الخارجى، ولديه القدرة على رؤية الواقع الداخلى وتنظيم السلوك وضبط الاندفاعات، فمصطلح الأنا يستعمل كمركز للسلوك الواقعى باعتبار أن الأنا تخضع لمبدأ الواقع وهو - أى مصطلح الأنا - يمثل جزءاً من ثلاثة أجزاء للشخصية.

أما بالنسبة للذات فتعبر فى المجال النفسى عن الكيان الجوهرى أو الخاص الجزئى لشخص واحد، وقد تستخدم كمرادف للشخصية، من حيث أن لفظ الذات يؤكد شعور الفرد بكيانه ومشاعره، لأن المشاعر لابد أن تنبع من خلال ذات معينة وهى - أى الذات - بهذا المعنى تعنى الشخص الذى به يحس ويدرك وهى المجموع الكلى لأفكار واتجاهات الفرد عمن هو ومن هو، فهى تتضمن كل الخبرات التى تكون إدراك الشخص وإحساسه بوجوده[٣٢]، ويرى روجرز أن مفهوم الذات يمكن تصوره كتنظيم منسق يتألف من الإدراكات أو مميزات "أنا" والإدراكات، فالذات هى جانب من العلم الظاهر للفرد أو من مجاله الإدراكى.

ويشير روجرز بذلك إلى أن الذات تتكون من الإدراك الشعورى لأنا القيم المرتبطة بها، ومفهوم الذات يتضمن تصور الفرد لنوع الشخص الذى يكونه، فهو صورة الفرد عن نفسه وينطوى على الوعى بالكينونة ـ أى ما أكُونه ـ والوعى بالوظيفة أو الفعل، أى ما يمكن أن يفعله الفرد، وينطوى مفهوم الذات ليس فقط على ما يكون المرء أو ما يفعله، بل أيضاً على ما يطلق عليه روجرز الذات المثالية، وتمثل مفهوم الذات الذى يتمناه المرء نفسه وهى بذلك تقترب من الأنا المثالية لدى فرويد[٣٣]، حيث ينبثق مفهوم الذات من خلال أنها تعنى الشخصية فى صورتها البشطلتية والتى تتضمن فكرة المرء عن نفسه

وتحديه لمن هو؟ ومن يكونه؟ وما ينبغى أن يكونه؟، أى صورة الفرد فى إطار تحققاته الماضية، وما عليه فى المكان والزمان الحاضر، وصيرورة ذلك فى المستقبل.

وشيوع لفظ هوية على المستوى النفسى إنما يرجع إلى إريك إريكسون(٣٤) بوصفه هوية أو ذاتية الفرد بحيث يكون للمرء باستمرار كيان متميز عن الآخرين، حيث طور هذا المفهوم وجعله مفهوماً مركزياً فى تصوراته النفسية، وعرفه بأنه ذلك الشعور بالهوية الذى يهيئ القدرة على تجربة ذات المرء كشئ له استمراريته، وكونه هو نفس الشئ، ثم التصرف تبعاً لذلك، وأرجع نمو الأنا إلى نمو الهوية، واعتبر المراهقة مرحلة أزمة الهوية ففيها تبلغ الصراعات حد الذروة، إما إلى تعيين الهوية، حيث الشعور بالاستقلال والمبادأة والثقة بالنفس وبالآخرين، وأن الحياة تستمد مقوماتها من الاجتهاد والمثابرة، وإما إلى عدم تعيين الهوية، حيث فقدان الثقة، والشعور بالخزى والخجل والشك.

ويرى إريسكون أن التساؤل الرئيسى الذى يعايشه المراهق هو تساؤل ينطوى على بحث عن كينونته وعن معنى فريد للوجود، وعن هوية تتمايز عن هويات الآخرين، فى استمرارية تجعل من الأنا هوية فريدة ومغايرة لهويات الآخرين، وقد ركز على العلاج النفسى بوصفه تحليلاً نفسياً واجتماعياً لأزمات الهوية التى قد تتمثل فى عدم تعيين الهوية، انغلاق الهوية، التعليق النفسى والاجتماعى للهوية، وذلك من منطلق أن الأنا تركيب نفسى يتكون من الأفعال الشعورية ويتحكم فيها تركيب وتكامل التجارب الماضية مع الواجبات التى تواجه الفرد فى مجال مداركه المعرفية فى وقته الحاضر.

وجدير بالاهتمام أن إريكسون يضع مفهوم الهوية أو الذاتية فى دائرة النمو التاريخى وسياقه – يفيد ذلك المنظور فى تحليل الهوية العربية إفادة منهجية كبيرة ويتضح ذلك فى الفصول القادمة –، حيث ركز على تطوير الذاتية أكثر مما ركز على أى اكتساب آخر للنمو، فيشير إلى أن حل الشخص المراهق لصراع مرحلة الهوية أو تكون الهوية ليس فى الانفصال الكامل عن ماضيه أو الاستمرار الكامل بهذا الماضى، ولكن فى تأمل هذا الماضى مع حاضر جديد نحو مستقبل معين، وهو فى سعيه للبحث عن إحساس بالتماثل بين الماضى والحاضر والمستقبل، قد يعيش معاركه الباكرة مع أشخاص آخرين لم تكن لهم علاقة به لكنهم يمثلون له دور المعارضين، كما يصبح أكثر استعداداً لأن يعتنق مبادئ عامة تعمل لحماية وصيانة الهوية.

ومن أهم جوانب تحقيق الهوية تنمية الإحساس بالبعد الزمنى ومروره، أى الثقة فى الزمن أو الوقت كبعد هام من أبعاد الحياة، ويضاف إلى ذلك أن مَنْ تم له تحقيق هوية ذاتية لابد أن يكون قد قام بتنمية المهارات التى ينشأ عنها زيادة فى قوة الأنا، ويسهم التَوَحُد مع شخص ذو أهمية فى تكوين هوية الفرد فى مرحلة المراهقة، حيث تتكامل التَوَحُدات الطفلية فى مصفوفة من الصور عن ذلك الكيان الخاص أو النفس لكى تستوعب الأدوار المهنية الاجتماعية الجديدة، وإن كان التَوَحُد يعتبر برعمة الهوية فإن زيادة التَوَحُد تخنق الأنا وتقيد ظهور الهوية، وقد ينتج عن زيادة التوحد هوية أنا ضعيفة، وما التَوَحُد الزائد مع بعض الأبطال القدوة والميل الشديد إلى جماعات الشباب والانصياع لها غيرَ سلوك دفاعى ناتج عن الإحساس بغموض الهوية.

لقد أوضح إريكسون هنا فكرة أو مفهوم غموض الهوية الناتج عن زيادة التَوَحُد والذى يظهر فى صورة العجز التام عن عمل أى شئ محدد نتيجة لغموض الدور ومشاعر الحيرة والارتباك التى تصاحب ذلك الغموض(٣٥)، وهذا المفهوم الذى يربط بين زيادة التَوَحُد وغموض الهوية يمكن أن يلعب دوراً مهماً فى الدلالة الثقافية والاجتماعية للهوية فى المستوى الاجتماعى باعتبار أن المجتمع مكون من مجموع الأفراد، أو بمعنى آخر هوية المجتمع تتكون من مجموع هويات الأفراد المكونين لها والمستغرقين فيها، باعتبار استحالة الفصل بين النمو الشخصى والتغيرات المجتمعية.

والهوية فى رأيه تتوقف على أن يصبح الفرد جزءاً محسوساً يمكن الاعتماد عليه فى كل أكبر، لأن الإحساس بالهوية وكذلك تشتتها يمثل استقطاب مرحلة المراهقة من مرحلة النمو، فمن جهة يوجد نضال نحو تحقيق تكامل الاتجاهات الداخلية والخارجية، ومن الجهة المقابلة يوجد تشتت يؤدى إلى إحساس بعدم الثبات فى وسط مطالب داخلية وخارجية مربكة، والاستقطاب يجب حله داخل نطاق المراهقة لتجنب الاضطرابات الانتقالية أو الدائمة فى مرحلة الرشد، فيقين الفرد بمكانه فى الحاضر وفى المستقبل يؤكد له ثقته وتقدمه إلى ما بعد المستويات السابقة للنمو.

يرجع اهتمام إريكسون بفترة المراهقة إلى أهميتها البالغة فى تكون الهوية الشخصية، حيث تكون الأنا بالتدريج تركيبا من الماضى والمستقبل، وهذا التركيب هو التحدى الأساس لهذه المرحلة قبل الرشد الاجتماعى النفسى، ويمكن وصفه بأنه تقنين ذاتى بحثا عن الذاتية أو الهوية، ذلك لأن الأنا المثالى لا تستطيع تقديم فائدتها الكاملة، فيقوم الشاب

باستكمال كل التحقيقات السابقة وهذا التكامل التدريجي يتضمن هوية الذات، وعندئذ يحقق الشاب ولاءه لوضعه الجديد كشخص فى مجالاته الأساسية والنفسية الاجتماعية الاقتصادية والثقافية، وهو يجد أملاً فى مستقبل يمتد بمساعدة ذاتية أكثر عمومية.

كما ويشير إلى مفاهيم قُدِّرَ لها أن تدخل فى نطاق المستوى الاجتماعى والثقافى لهوية المجتمع وهى: الهوية الإيجابية والهوية السلبية وأزمة الهوية، فالهوية الإيجابية تتحقق عندما يحقق الشاب ولاءه لوضعه الجديد فى المجالات الأساسية المتعددة، نفسية وثقافية واجتماعية، أما الهوية السلبية تتحقق عندما يواجه المراهق تشتتاً مستمراً فى الهوية، فيما يختص بقدرته الخاصة ومكانه المنتظر داخل الجماعة، عندما يستمر سؤال "مَنْ سأكون ؟" والفرد قادر على حل مشكلته بأن ينحرف، وبذلك يكون قد اختار الهوية المضادة لتلك التى يقترحها المجتمع من خلال القيم والمبادئ، يختار الشاب الهوية المضادة مفضلاً لها على أن يظل معدوم الهوية، فالهوية السلبية تشير إلى محاولة يائسة لاستعادة بعض السيطرة فى موقف تلغى فيه العناصر المتيسرة للهوية الإيجابية كلاً منها الآخر[٣٦].

تبدأ أزمة الهوية ببحث المرء عن مصادر جديدة للمعنى والإنجاز والقيمة، وعند فقدان ذلك يشعر الشاب بالضياع فى مجتمع لا يساعد المرء فى فهم ذاته، ولا يوفر له فرصاً يمكن أن تعينه فى الإحساس بقيمته الاجتماعية، وتُعد أزمة الهوية نتاج لفشل الفرد فى تحديد هوية معينة حيث تشير إلى عدم القدرة على اختيار المستقبل، كما تنطوى على الإحساس بالاغتراب وعدم الجدوى وانعدام الهدف واضطراب الشخصية ومن ثم البحث عن هوية سلبية والتى هى فى مضمونها تعبر عن الأزمة، وتتخذ منهجية اللجوء إلى تكوين كيان خاص خارج عن الحدود الاجتماعية الخاصة بالمجتمع لكى يضع نفسه داخل المجتمع بدلاً من أن يجد نفسه خارج التاريخ والمجتمع.

إن فكرة إريكسون عن الهوية تشمل أربع حالات، إنجاز أو تحقيق الهوية، وتأجيل أو تعليق الهوية، وانغلاق أو تعويق الهوية، وتشتت الهوية، ويقصد بتحقيق الهوية فترة أزمة يتبعها تطور الالتزامات أو المعتقدات التى يأخذها الفرد على نفسه كأن يتعهد لأيديولوجية معينة بعد أن يعيد تقييمها، وتأجيل أو تعليق الهوية عبارة عن أزمة يبحث خلالها الشخص عن اختيارات مقبولة، وأما تعويق الهوية ففيها يظل الفرد ملتزماً بأهداف وقيم واعتقادات تطورت خلالها نشأته، واقترحت بواسطة أشخاص آخرين، وعادة ما يكون التزامه بمهنة أو معتقد معين انعكاساً لرغبات مَنْ لهم سلطة عليه بوجه عام.

أما تشتت الهوية فيحدث عندما لا يكون لدى الأفراد التزامات ثابتة، وهؤلاء عادة ما يتصفون بالتقدير الذاتى المنخفض، وتتسم علاقاتهم بالسطحية مع الآخرين، وينتج عن ذلك مفهوم الاغتراب الذى هو "تشتت الأنا" الناتج عن عدم القدرة على صياغة وجهة نظر متماسكة نحو العالم وموقف الفرد منه، ويمكن وصف الاغتراب فى مرحلة المراهقة بالأمر الطبيعى إن كان ثمة قدر منه أما إذا استمر فإنه ينتج عنه الانعزال المهنى والشخصى لأنه معوق أساس فى تطور حرية الأنا أو فى تكوين موقف واضح تجاه العالم، ذلك لأن فقدان الإنسان لذاته المميزة أو المتفردة عن الآخرين تجعله لا يستشعر آنيته مما يجعله لا يشعر بالأمان ويتنابه القلق، فالإنسان المغترب يشعر بأنه غريب عن ذاته لا يجد نفسه كمركز لعالمه، إنه خارج عن الاتصال بالآخرين، حيث يعبر الاغتراب عن فقدان النفس لذاتها وهى فى هذا الفقد تكتسب ذاتاً ليست هى ذاتها الحقيقية، أو ما يجب أن تكون عليه حقاً، ومن ناحية أخرى فإن فشل الفرد فى تحديد هويته بصورة إيجابية قد تجعله يتخذ لنفسه هوية سلبية لتلك التى لا يقرها المجتمع فالهوية فى نظره أفضل من اللاهوية.

ويمكن بلورة معنى الاغتراب الناتج عن الهوية السلبية بأنه التعبير عما يعانيه الفرد من انفصال عن ذاته وعدم فهمه ماذا يكون فى الحقيقة، ونتيجة لافتقاره عن فهم هويته فإنه يحيا حياة من نسج تصوره، ويفتقد الاهتمام بالحياة لأنها ليست ما يرغب فيه حقيقة، فليس فى وسعه أن يتخذ قراراته لأنه لا يعرف حقيقة ما يريد، ويعيش فى حالة من اللاواقعية، وبالتالى فهو وجود زائف مع نفسه، وعندما تزداد حدة ما يشعر به الفرد من اغتراب وانفصال عن نفسه أو مجتمعه أو موضوعاته فإنه يشعر بالعزلة الاجتماعية واللامعيارية والعجز والقلق وكلها مظاهر لتشتت الهوية، وبناء على ذلك فإن إريكسون يرى أن قهر الإحساس بالاغتراب يستند إلى إحساس قوى بالهوية، لأن تعطل الديناميكية بين الذات الفردية والواقع الخارجى هو الذى يقيم الاغتراب، فعندما يكون الالتصاق بالذات على حساب الواقع يتخذ الاغتراب صورة الاختلالات النفسية.[٣٧]

إن الفرق بين وجود الإنسان واغترابه يكمن فى مدى إحساسه "بمن هو ومن يكون" إحساس بالهوية، فعندما يعى الإنسان أنيته وتصبح هذه الأنا هى الحركة لأفعاله ومنجزاتها، فذلك هو الوجود الإنسانى، أما فقدان الإنسان لهذه الآنية وعدم الوعى بها وسيطرة أفعاله عليه لتصبح بمثابة إرادة خارجية محركة له فى غيبة وعيه ويصبح أقرب ما

يكون إلى أشكال الطبيعة، فذلك هو الاغتراب وعدم تعيين الهوية، وترجع أهمية التربية والمجتمع من خلال المساهمة فى إحداث التفاعل الاجتماعى وفى تشكيل هوية الفرد لإحراز الثقة الأساسية والإحساس بالاستقلال الذاتى والمبادأة والكفاية، والمراحل التى يتحدث عنها إريكسون تمثل مراحل النمو للوصول إلى الهوية الحقيقية القوية، ولا تنفصل المراحل عن بعضها، بل هى مراحل واصلة مع سابقتها ولاحقاتها.[٣٨]

أما جان بياجيه وهو عالم نفسى سريرى على دراية واسعة بفلسفة المعرفة والمنطق فقد أضاف أبعاداً جديدة فى الدلالة السيكولوجية للهوية، من منطلق تصوره عن قصور النظرية ذات البعد الواحد، فهو يؤمن بالنظام العالمى، ويرى الوحدة الواحدة فى كل الأشياء المختلفة، بيولوجية، اجتماعية، نفسية وفكرية، فى النظم الحية وغير الحية، باعتبار أن الكل يؤثر ويتأثر بالكل من خلال الاتصال والتشابك، ويرى أن الفعل التلقائى والتغيير الديناميكى الكامن يدعمان النمو التطورى المكون للهوية والمؤدى لكل تركيب بنائى بحركات فى اتجاه مزيد من الحركة البسيطة والتعقيد والمطاوعة وزيادة توحيد لكل أفعال الأجزاء المختصة، وتميل الأخيرة لجذب الكل نحو حالة التوازن، والهدف النهائى من عملية التطور هو المستوى الثالث للتوازن وهو الذى يتم فقط فى حالة أكثر التركيبات البنائية تطوراً، أى فى الوقت الذى يقترب فيه المرء من اكتمال الهوية.[٣٩]

يشير بياجيه إلى أن النمو العقلى للإنسان هو موضوع تكوين الهوية الشخصية الفردية، وتحديد الهوية كعملية معرفية ذات صلة وثيقة بالقدرة العقلية لإدراك نموذج آخر لذاتية الشخص، كما أن التقليد يمكن تقبله كوظيفة عقلية بدون تشديد على تكرار الخبرات الإدراكية، حيث يفترض أن الانفعال الإنسانى ينبع من العمليات الأولية كصنو عقلى له، فأحياناً يعمل الانفعال على تنظيم طاقات الأفعال ويقوم التركيب العقلى بتحديد الوسائل، وأحياناً أخرى تقوم العمليات العقلية بتحديد قدرة الاستقبال الانفعالى، فهما وجهان لوحدة واحدة، فالهوية الشخصية تنبع من تراكب الوظائف العقلية والانفعالية فى ضوء نظرية السببية.

ولا يهمل بياجيه دور البيئة الطبيعية والاجتماعية والفكرية فى عمليات التكيف النفسى للفرد، فهو متأثر بنظرية دوركايم القائلة بأن كل الحقائق الاجتماعية – قيماً وعمليات – إنما يصنعها الإنسان، إن العالم الاجتماعى والفكرى لا يمثل أى هوية بدون الإنسان، ومثل هذا العالم هو انعكاس للتنشئة الاجتماعية التى يمر بها كل فرد فى نموه

المعرفى، فالفرد وبيئته وطبيعته يمثلون كلاً متوافقاً، إن مفهوم الإنسان للأشياء، كل الأشياء (أو الأشخاص) التى تتجه إليها الأفعال والأفكار والمشاعر أو العكس (وكذلك أفكاره) تبرز فى وقت واحد مع إدراك الإنسان لنفسه، وهذا الظواهر التى هى من صنع الإنسان تصبح جزءاً من بيئة الفرد بالتبعية وتنشط عملياته التكيفية.

إن المظاهر الاجتماعية والنفسية والفكرية والبيولوجية تبدو كبيئة، وتشمل مجالاً واحداً بالنسبة لهوية الفرد، ومجال كل فرد يمكن أن يسرع أو يؤخر أو يغير نظام التتابع لعملية نمو الفرد، ويتبلور نمو الشخصية عندما يستطيع الشاب استخدام تفكيره الاستنتاجى عن موقف تتأسس له فيه القواعد والقيم، ويستطيع أن يكون افتراضاته الخاصة، فالشخصية توجد عندما تستطيع الهوية الشخصية "الذات" الخضوع إلى نوع من نظام المجتمع، والهوية الشخصية بعد اكتمالها ونموها تستطيع معالجة الأفكار دون الاعتمادية الكلية على الآخر، وتتمثل معالجة الأفكار فى التصنيف والتقييم المنطقى المتعدد الأبعاد لوجهات النظر الاجتماعية والفكرية، حيث أن تكوين وضع اجتماعى وفكرى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهم وتحصيل القيم الأخلاقية ونضج الوعى الإدراكى.

ويقر بياجيه عدة اتجاهات تهيمن على عمليات نمو الهوية الشخصية، ومنها: أن كل مظاهر النمو تعكس اتجاهاً طبيعياً للتغير من تركيب بسيط إلى تركيب متزايد فى التعقيد، ومنها: أن كل مظهر من مظاهر النمو يبدأ باختيار حسية عادية وبعد السيطرة الكاملة على خبرة حسية يمكن فقط استطراد النمو نحو السيطرة على التجريد المقابل، ويستطرد نمو الشخصية من الخبرة مع العالم المادى إلى العالم الاجتماعى وأخيراً إلى العالم الفكرى، وكل بُعد جديد يختبر أولاً بواقعيته المادية قبل الاجتماعية ثم يمكن الاعتبارات الفكرية أن تستوعب، ويتطور السلوك المعرفى من العمل إلى العمل المعرفى، فيعرف الشئ أولاً لفائدته، ثم لدوامه ورمزه التمثيلى وموضوعه فى الفضاء المكانى (المجال) وخواصه ولنسبيته فى الفضاء المكانى والزمنى واستخدامه، وعند اكتمال نمو الهوية يحل محل التبعية الالتزام بالتعاون والتبادل والأخذ والعطاء الاجتماعى وكذلك الالتزام بالتكامل الاجتماعى.[٤٠]

وإن كان علم النفس قد ألقى الضوء على مفهوم هوية الأنا الفردية وأزمة الهوية والتى هى نتاج عقبات وصراعات خلال نمو الهوية والتى أدت بدورها إلى تشتت الهوية، حيث أن أزمة الهوية نتاج لفشل الفرد فى تحديد هوية معينة وعدم القدرة على اختيار

المستقبل وانعدام الهدف واضطراب الشخصية وفقدان القيمة الاجتماعية وأيضاً عدم القدرة على التفاعل مع الآخر، فإن علم النفس قد ألقى الضوء أيضاً على ميكانيزمات الدفاع، دفاع هوية الأنا عن نفسها فى دائرة تفاعلها مع الذات والآخر، والتى تظهر فى صور مختلفة كالكبت والتبرير والإسقاط والإنكار.

تنشأ ميكانيزمات الدفاع بعامة نتيجة فشل الهوية فى تكيفها مع نفسها ومع الآخر، حيث أن الفشل والإحباط والحرمان والتناقض يؤدى إلى سير الهوية إما إلى التحرك نحو الناس أو الآخر فتصبح فى حالة طاعة مطلقة مفتقدة التميز (التبعية) وإما أن تصبح عدوانية تجاه الآخر دون دوافع سببية فى حالة كراهية مستمرة للآخر، أو تصبح بعيدة عن الآخر، انعزالية وانسحابية، وكل هذا ناتج عن الصراع الداخلى أثناء نمو الهوية[٤١]، وفى جميع الحالات تتخذ الهوية ميكانيزمات الدفاع كالمغالاة فى تبرير الفشل وإسقاطه على الآخر أو الشعور بالنقص، فتلجأ الهوية إلى البحث عن المباهاة المستمرة لتغطية الفشل الراهن كصورة تعويضية، أو قلب الوضع الراهن للضد للتغلب على الإحساس أو الشعور بالفشل، فتقوم الهوية بقلب الوضع الراهن (الفشل) إلى الحديث عنه أو اعتباره (نجاحاً) كميكانيزم دفاعى (الإنكار) إنكار الاعتراف بالفشل لعدم القدرة على تحمل الشعور به ومواجهته.

ويمكن الإشارة هنا إلى مسألة الوعى الزائف والوعى الحقيقى، فالوعى الزائف هو عملية إدراكية مخالفة للواقع أو الحقيقة الموجودة فى الواقع، أما الوعى الحقيقى هو ناتج عملية معرفية إدراكية مطابقة لحقيقة الشئ كما هو عليه فى الواقع، وإن كانت ميكانيزمات الدافع ناتجة عن فشل الهوية فى تكيفها مع نفسها والآخر كمحاولة لتحقيق التوازن النفسى فإنها فى واقع الأمر تؤدى بطريقة حتمية إلى الوعى الزائف لأنها فى مضمونها مخالفة لحقيقة الشئ كما هو عليه، وتشترك جميعها فى عملية تزييف حقيقة الشئ موضوع الإدراك، ويمكن وصف الهوية التى لديها ميكانيزمات الدفاع بأنها هوية ذات وعى ذائف سواء فى المستوى الفردى أم المستوى المجتمعى.

إن الدفعات النفسية فى حقيقتها حيل دفاعية، فهى تموه على الذات وتزيف الواقع حتى لا ينال الموقف من معنويات الفرد، فهى لا تقدم حلولاً حقيقية للمشاكل، فالهوية- فردية أم جماعية - التى تبرر أخطاءها وبصفة مستمرة لن تكون قادرة على التعلم من الأخطاء، والتبرير هنا يعتبر أحد الحيل الدفاعية النفسية، وهذه الحيل تعمل غالباً على

المستوى اللاشعورى، ومن ثم لا يدرى الذى يأتيها أنه يتبعها حتى يمكن أن يحترز منها، والهوية - فى المستويين الشخصى والاجتماعى - تكره أن تلفت نظرها إلى هذه الميكانيزمات التى تلجأ إليها حتى تلتفت الهوية إلى فشلها وصراعها مع الذات والذى تهرب منه بهذه الحيل الدفاعية، فالعلاقة طردية بين المشاعر والأحاسيس الناجمة عن الفشل والصراع وبين كم وكيف الحيل الدفاعية، فكلما ازدادت الأولى ازدادت الثانية والعكس كلما نقصت الأولى كلما نقصت الثانية فى محاولات لتحقيق نوعاً ما من التوازن النفسى.

وفى واقع الأمر أن التوازن الناجم عن ميكانيزمات الدفاع هو توازن مزيف، أو هو توازن وهمى لأن الأمر برمته هو عبارة عن حيل لا تغير من حقيقة الشئ، وعندما يزداد استخدام هذه الميكانيزمات لتحقيق التوازن النفسى المزيف تفشل فى نهاية الأمر فى حماية الهوية فيظهر الاضطراب النفسى لديها، وذلك حينما تشعر الهوية بفشل ميكانيزمات الدفاع فى تحقيق التوازن النفسى (المزيف) وينتج عن ذلك بالتبعية خلل فى العمليات الإدراكية الفكرية واضطرابات وتناقضات فى اتخاذ القرارات وفوضوية الرؤى الأيديولوجية.

وجدير بالذكر أن الهويات الشخصية وإن كانت فى مجموعها تمثل الهوية المجتمعية - العقل الجمعى للمجتمع - إلا أنها تختلف فى استخداماتها لأنواع الدفاعات تبعاً لاختلاف المواقف والظروف والخبرات، بحيث تستعين بأساليب متباينة كالهجوم والانسحاب أو التبرير، كأن تلجأ الهوية للدفاع عن موقفها إلى لوم الآخرين عن أخطاء هى فى الحقيقة أخطاؤها (المبالغة فى نظرية التآمر)، أو قد تهرب من الحقيقة المؤلمة بإنكارها أو باستبعادها لا شعورياً من الشعور، أو قد تتصالح معها بأن تترك الفكرة المؤلمة كما هى فى مستوى الشعور ولكنها لا تدعها على الصورة الحقيقة بل تشوهها حتى تقلل من حدة المشاعر المؤلمة الناجمة عن الموقف.

ويرى الفرويديون أنه لا بأس من استخدام هذه الآليات أو الحيل الدفاعية حين تتأزم الأمور، ولكن الخطورة تكمن فى الإدمان على استخدامه، بمعنى أن هذه الميكانيزمات تبعد عن الهوية مؤقتاً مشاعر الإثم أو الخطيئة أو تحقير الذات، غير أن الإسراف فى استخدامها يعرض الهوية إلى أزمة الصراع مع الذات[٤٢]، كما ويمكن تصنيف هذه الدفاعات أو الحيل اللاشعورية إلى ثلاثة أنواع، الأولى: الحيل الدفاعية

الخداعية الكاذبة، وتشمل الكبت والتبرير والإسقاط والتكوين العكسى، والثانى: الحيل الدفاعية الهروبية، وهى تشمل النكوص والانعزالية والسلبية والبعض يضيف إليها أحلام اليقظة، والثالث: الحيل الدفاعية الاستبدالية وتشمل التعويض والتحويل والتقمص.

وبالنسبة للنوع الأول المتضمن الكبت والتبرير والإسقاط والتكوين العكسى، فإن الكبت يُعتبر أكثر الحيل فعالية وخطورة، وله دور رئيس فى تكوين اللاشعور، كما ويُعتبر الكبت الآلية الدفاعية الأساسية التى تلجأ إليها هوية الأنا لا شعورياً لمواجهة الأزمات الطارئة أو المواقف الصراعية المختلفة، وتستبعد عن طريق هذه العملية الحفزات والأفكار التى تتعارض مع مفهوم الفرد لذاته، ويطلق على هذه العملية فى أغلب الأحيان (كف استرجاع) هذه المحتويات حتى تبقى بعيدة عن الشعور، وبذلك تجنب الفرد مشاعر القلق، فالكبت هو الوسيلة الدفاعية ضد هذه المحتويات التى تعجز هوية الأنا شعورياً عن تحملها أو التعامل معها.

إن ما كُبت من محتويات لا يُفقَد بل يبقى بقوته، فما يُكبت يحاول التغلب على القوى التى تعمل على استبعاده من الشعور والتى تحول دون إشباعه، ويؤثر هذا على ميول الفرد وقيمه وخصائص شخصيته، فالكبت هو العملية الدفاعية ضد القلق الذى يثيره ويؤدى إليه اكتشاف الفرد لتلك الحفزات والأفكار التى تتعارض مع ما تراه الأنا مناسباً للتعبير عنه فى المجتمع، وهى بذلك تساعد الأنا على التعايش مع المجتمع الذى يفرض المطالب والقيود المعينة على سلوك الفرد وعلى ما يشبعه من جانب وعلى التعايش فى ضوء التخلص من مشاعر الإحباط الناجمة عن الفشل من جانب آخر، وهى عملية تستدعى من الأنا بذل قدرة معينة من تلك الطاقة النفسية التى تحتفظ بها، حتى تواجه القوة التى تحملها تلك المحتويات المكبوتة، وهى بذلك تستنزف من الأنا الطاقة التى تحتفظ بها لمواجهة التفاعل مع البيئة أو المجتمع.(٤٣)

أما التبرير فهو أيضاً عملية لا شعورية تقوم أساساً على تحليل السلوك بأساليب تبدو ظاهرياً منطقية على خلاف حقيقتها، وتتصف بالانفعالية، وهو اختيار أسباب تبدو معقولة لما يصدر عن الفرد من أنماط سلوكية خاطئة، وهو أيضاً التشبث بأعذار توحى للآخرين أنها صحيحة ومقنعة، ولكنها ليست حقيقية، ومن أمثلته: تبرير طالب فاشل فى الحقيقة لفشله فى التحصيل الدراسى بإلقاء اللوم على الأستاذ، أو تبريره بإلقاء اللوم على المادة العلمية بأنها مضطربة، أو تبرير الأنا لفشلها فى الوصول إلى

هدف معين بأنه غير مجد ولا يحتاج إلى بذل الجهد لتحقيقه، أو كأن يبرر الفريق الخاسر فى مسابقة بإلقاء اللوم على الحكمين، أو كما يرى بعض الناس أن التبذير كرم والبخل حرص والفوضى حرية والقسوة حزم، فالتبرير يؤدى إلى قلب القيم والحقيقة، لأن التبرير هو حيلة يلجأ إليها المقصر والفاشل، وسلوك هؤلاء الأفراد أو الهويات الشخصية يستدل عليها من تبريراتهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى التفرقة بين الكذب والتبرير، ففى الكذب يدرك الفرد السبب الحقيقى لفشله لكنه يتعمد التحريف، أى أنه عملية شعورية، ومحاولة مقصودة لخداع الغير، ولا تتضمن فى محتوياتها خداع الذات، فى حين أن عملية التبرير تُعد عملية لا شعورية لا يدرك فيها الفرد من خلالها أنه يقوم بتشويه الواقع، وتتضمن خداعاً للذات هدفها إيصال الأنا إلى حالة الارتياح وإبعادها عن حالة القلق والصراع والامتهان الناتج عن الفشل.

إن هوية الأنا لا شعورياً تخشى الأسباب الحقيقية للفشل وتخشى مواجهتها لحقيقة دوافعها التى عملت على كبتها واستبعادها من مستودع الشعور، لذا يُعد التبرير من أكثر الحيل الدفاعية استخداماً، ليس فقط فى مستوى الهوية الفردية الشخصية، بل أيضاً فى مستوى الهوية القومية أو فى مستوى العقل الجمعى للمجتمع، ويظهر بوضوح فى المقولات التى تدور داخل دائرة الوعى المزيف للمجتمع إزاء الهويات الأخرى عندما تكون هوية المجتمع مشتتة أو ضعيفة، فتقوم بتبرير ضعفها أمام الهويات الأكثر تقدماً وحضارة وقوة.

وبالنسبة للإسقاط فهو أيضاً من الميكانيزمات الدفاعية اللاشعورية الكاذبة، ويُفَسر بأنه عملية يلصق فيها الفرد ما يتصف به من صفات مرفوضة أو غير مقبولة اجتماعياً على الفرد الآخر، أو سمات اجتماعية على المجتمع الآخر، والإسقاط فى كونه آلية دفاعية مخادعة أو مشوهة للواقع تقوم به هوية الأنا لا شعورياً، فى سبيل منح الفرد الفرصة لنفسه كى لا يدرك حقيقة دوافعه التى لو أدركها لشعر بالخيبة والإثم والامتهان، فإلصاق الأخطاء أو النواقص من قبل الفرد على الآخرين قد يخفف من شعوره بالفشل، أو يزيل هذا الشعور خصوصاً إذا ما أدرك أن الآخرين يتصفون بتلك الصفات، وهذا الأسلوب الدفاعى اللاشعورى تمارسه هوية الأنا ضد الآخر، فتقوم هذه الهوية بإلصاق ما بها من عيوب على الهوية الأخرى، وتصاحب هذه العملية عملية أخرى تسمى الإنكار.

ويفسر فرويد سلوك الفرد الذى ينسب نواحى القصور التى يعانى منها إلى غيره بأن هذا الفعل يسهل عليه أن يصدر أحكاماً، ويتخلص من حالة القلق نتيجة حالات الصراع النفسى حول ما يمكن وراء هذا السلوك من رغبات أو دوافع والتى تحتدم بـه ولا يـشعر بها أو لا يستطيع تقدير حجمها، فالإسقاط يخدع الهوية عن الحقيقة ويولد فيها التعـصب والشكوك والعزلة (٤٤)، فهى عملية دفاعية تبعد الفرد أو الهوية عن الاعـتراف بنواقـصها وسلبياتها ومواطن ضعفها، لأنها تصر علـى أن الآخـرين أو الآخـر هـو الـذى يتـصف بالسلبيات بهدف إزاحة العبء الناجم عن المشاعر الناتجة مـن كـشف الحقيقـة واسـتبعاد الإحساس بالقلق وتقليل القيمة الذاتية وضعف الثقة بالنفس.

والتكوين العكسى كذلك من الميكانيزمات الدفاعية اللاشعورية الكاذبة، وفى هـذه الحيلة الدفاعية تلجأ الأنا لا شعورياً إلى تبنى سلوك أو صفة هى النقيض مما يحدث لو أن المحتويات أو الحفزات اللاشعورية ظهرت إلى الشعور، وهذه الحيلة هى بمثابة عملية دفـاع ضد هذه الحفزات اللاشـعورية، لأن فـى خروجهـا سـيحدث للفـرد مـا لا يرغـب فـى حدوثه، حيث تظهر عليه مشاعر القلق والتوتر وعدم الاتزان، فالفرد فى هذه الحالة يشعر بالأمان لأن سلوكه لا يدل على وجود هذه الحفزات غير المرغوب فيها بل على النقيض عنها فهو فى حالة وعى كاذب أو خداع.

إن عملية التكوين العكسى تتضمن تَبَنِى الفرد وتقبله لأنماط سلوكية وحركات تُعد أساساً مخالفة لأفكاره ومشاعره الذاتية، كأسلوب دفاعى لا شعورى تقوم به الأنا لمواجهة ما قامت بكبته من مشاعر غريزية، وهذه العملية تقوم مـن أجـل تـدعيم وتعزيـز عمليـة الكبت عند بداية ضعفها أمـام ضـغط الحفـزات اللاشـعورية وتهديـدات الخـروج أمـام الشعور، وهنا تظهر صفات مناقضة لما يحدث لو ظهـرت هـذه الحفـزات، وتلـك الحيلـة الدفاعية اللاشعورية تقوم بها الأنا للتمويـه علـى رغبـات ودوافـع خطـيرة، بـأن يظهـر الإنسان عكس ما فى داخله، مثال فرد يهاجم الأفكار الخرافيـة ويـؤمن بهـا فـى الوقـت نفسه، وعلى هذا فإن عملية التكوين العكسى تأخذ صورة إخفاء الفرد المـشاعر الـسلبية ويضع غلافاً عليها يتسم بصورة المشاعر الإيجابية.

وبالنسبة للنوع الثانى من الميكانيزمات الدفاعية وهى الحيل الهروبيـة والتـى تـشمل النكوص والانعزالية والسلبية، فإن النكوص يعنى العودة إلى صيغ سابقة من الـتفكير أو أشكال سابقة من النمو أو صورة سابقة من العلاقات، ويحدث النكـوص عنـدما تواجـه

الهوية الشخصية موقفاً صعباً فتقوم باستبدال الأساليب الواقعية التى تساعدها على حل الموقف المشكل بأساليب انفعالية مصحوبة بالصراخ والعصبية وغيرها من الأساليب الطفلية لتقوية الدفاعات التى وضعتها هوية الأنا للدفاع عن نفسها فيصعب حل المشكلة.

هناك صلة بين النكوص والتثبيت، إذ يتضمن النكوص وجود نقاط معينة فى تطور الهوية ثبت عندها الإشباع، وتسمى بنقاط التثبيت، وكلما أصبح الإشباع محالاً فى المستوى الأعلى عاد الفرد إلى هذه النقاط، كما يتضمن النكوص وجود حرمان من الإشباع فى اللحظة الراهنة، ويعد النكوص أسلوباً لا شعورياً تلجأ إليه الأنا فى حالة التهديد من ضغوطات الحفزات المكبوتة بهدف الهروب من القلق الناتج عن تلك الضغوط، فهى حالة تقهقر لكى تجنب الأنا عن نفسها الشعور بالعجز والفشل، كتجنبها عن المخاوف التى قد تنشأ من مواجهة المطالب الاجتماعية وتحمل مسئوليتها.

وعن الانعزالية والسلبية والانسحاب، فإن عملية الانسحاب عملية دفاعية مؤداها أن الهوية الشخصية أو الفردية عندما تكون فى موقف مهدد قد تلجأ إلى اتباع هذا الأسلوب، وهو الهروب والسلبية والتراجع، وفى بعض الحالات المرضية تكون استجابة الانسحاب فى الواقع ككل، وللانسحاب درجات وأشكال متعددة، فالانسحاب البدنى مثلاً هو إحدى الاستجابات الأساسية للضغوط والإحباط، لأن الإنسان غالباً ما ينسحب نفسياً ولا يشترك فيما لا يعجبه، وقد يفضل العيش فى حياة بسيطة ويقلل من درجة طموحاته حتى لا يتورط فى مواقف يريد باستمرار أن ينأى عنها.

قد يحدث أن آثار الانسحاب تكون أشد وطأة على من يلجأ إليه من المواقف التى دفعته إلى إتيانه، فتسوء أحواله أكثر ويشتد عليه الإحباط، وقد يصبح ضحية الشعور بالذنب لأنه انسحب أو استسلم أو قد تتملكه الكراهية لمن تسبب فى انسحابه، ويُعد الانسحاب فى بعض الأحيان شكلاً من أشكال التكيف فى المواقف الحرجة المثيرة للألم والإحباط.

وبالنسبة للنوع الثالث وهو الحيل الدفاعية الاستبدالية فمن أهمها التعويض والتقمص والتحويل، ويُعد التعويض أسلوباً من أساليب الأنا اللاشعورى التى تلجأ إليها لمواجهة ضغوطات الحفزات اللاشعورية على الدفاعات التى أنشأتها الأنا، وتظهر هذه الحيل الدفاعية من المبالغة التى تبدو على سلوك الفرد، خاصة إذا فقد خاصية معينة تجعله

يشعر بالألم من جراء فقدانها، ويرتبط التعويض بالإحساس بالنقص، وقد يرجع إلى سبب حقيقي أو غير حقيقي، ويظهر في صورة سلوك مبالغ فيه كتعويض لمشاعر مؤلمة مكبوتة.

فالتعويض يعني محاولة الفرد التخلص من شعوره بالنقص سواء أكان هذا النقص فعلياً أم متوهماً، سواء أكان جسمياً أم نفسياً أم مادياً، وهو محاولة غير واعية للارتفاع إلى المستوى الذي وضعه الإنسان لنفسه، وقد يكون التعويض تغطية صفة ما عن طريق الاتصاف بصفة أخرى تكون صفة مقبولة لدى الفرد والصفة المستعاض عنها تكون غير مقبولة، ويتخذ التعويض صورة واضحة من المغالاة في سلوك الفرد، وذلك في سبيل تحقيق عملية إخفاء الصفة غير المرغوب فيها.

وعن حيلة التقمص فتستخدم من قِبَل الهوية الشخصية التي تعاني من مشاعر الإحباط والفشل في تحقيق ذاتها أو الوصول إلى مستوى مقبول من الاتزان الشخصي أو حماية النفسية عندما تشعر في بعض المواقف أنها بحاجة إلى الالتصاق بأفراد تجد فيهم القوة، والتقمص ميكانيزم تشبع الهوية حاجاتها الأساسية عن طريقة، تلك الحاجات التي تشعر أنها لم تشبع بعد، فتربط نفسها بهوية أخرى لتتوحد معها، كأن يشعر الفرد بنواحي قصور معينة ويتوحد مع أناس ناجحين لكي يشعر ببعض من الفخر الذي يعكسه هؤلاء الناس عليه.

والتقمص أسلوب دفاعي يناقض أسلوب الإسقاط إذ يتقمص فيه الفرد الصفات المحببة إلى نفسه، والتي يرجو أن تكون مكملة له من شخصية أخرى، ولابد من الإشارة إلى أن التقمص في أشكاله المتعددة أسلوب خاطئ للتكيف ومظهر من مظاهر سوء التوافق، فإذا كان فرد ما ينسب صفاته القبيحة إلى غيره في عملية الإسقاط فإنه في التقمص يتخذ لنفسه صفات حميدة تتوافر لدى غيره، بحيث يبدو أن أسلوب التقمص يقترب من أسلوب التقليد.

تكمن مسألة الاختلاف بين التقمص والتقليد في أن التقليد عملية شعورية حيث يقوم الفرد بتقليد ما يراه من سلوك غيره، أما التقمص فإنه عملية لا شعورية تتضمن اندماج الفرد اندماجاً تاماً في شخصية أخرى، ويعتبر الإعجاب الشديد من الدوافع القوية على التقمص، ويطلق أحياناً على عملية التقمص بالتَوَحُد، والتوحد عملية يلجأ إليها الفرد بصورة لا شعورية، دون أن يعي الفرد أنه يقوم بعملية التَوَحُد، والتَوَحُد هو عبارة عن شعور بالارتباط أو الالتصاق أو التقمص مع هوية شخصية فردية أخرى،

ويمكن التفرقة بين نوعين من التوحد لدى أصحاب نظرية التحليل النفسى، الأول: الذى يحدث فى السنوات الأولى من مراحل النمو، والثانى: يحدث بعد تكون الأنا الأعلى ويكون الدافع إليه خفض التوتر وتجنب الألم، ويعتبر حيلة دفاعية بحد ذاتها.[٤٥]

ويوجد ميكانيزم دفاعى استبدالى آخر وهو الإبدال، وهو أسلوب تتخذه الأنا فى محاولة منها لاستمرار فاعلية عملية الكبت للدوافع الغريزية والمشاعر المرفوضة اجتماعياً والغير مقدور عليها، وبالتالى منعها من الظهور إلى حيز الشعور فى سبيل خفض مستوى القلق الذى يهدد الفرد، فتتحول المشاعر إلى موضوع آخر بديل، أى تقوم الأنا باستبدال مثير معين بمثير آخر، فالعاطفة التى اقترنت بإنسان معين أو مشاعر ارتبطت بموقف معين تتحول إلى مثير آخر أو إنسان آخر.

والإبدال هو تحول العاطفة من موضوعها الأول إلى موضوع آخر على أن تكون هناك صلة أو علاقة بين الموضوعين، وهذا التحول قد يكون بمثابة المناسبة لكى يعبر الفرد عن غضبه وتوتره دون إلحاق الأذى جراء ذلك التعبير، حتى يتجنب الوقوع فى الصراع الذى من المؤكد الوقوع فيه إن قام بالتعبير عن غضبه تجاه الموضوع الأصلى، فيحول غضبه تجاه هوية أخرى لتفريغ ذلك الغضب دون تلقى ردود أفعال إن كانت العاطفة قد صُبت على الهوية الأصلية موضوع الغضب لعدم القدرة أو المقدرة على ذلك، فتتجه تلك المشاعر لا شعورياً نحو هوية أضعف لإظهارها دون عواقب، وهنا يُعد التحويل حالة غير عادية كميكانيزم دفاعى لا شعورى لتقوية الأنا وتعزيزها ضد ما يثير قلقها من حفزات لا شعورية، وهو تعزيز للكبت ضد ما كُبت.

تلك أهم الميكانيزمات الدفاعية اللاشعورية التى تنتاب الهوية الفردية الشخصية، والتى لا تقدم حلولاً حقيقية للمشكلات، بل هى حيل دفاعية تعمل فى المستوى اللاشعورى، وطالما أن مجموع الهويات الفردية يمثل هوية المجتمع الكلية، لذا يمكن إلقاء الضوء هنا على مسألة التأثير الكامنة فى التفاعل الاجتماعى والناتجة عنه أيضاً بين الهويات الفردية من جانب وبين الهوية الفردية والهوية الكلية للمجتمع من جانب آخر، والتى تشكل فى النهاية أنماط التفكير والسلوك لهوية المجتمع.

يُعد التفاعل الاجتماعى مفهوماً مهماً فى علم النفس الاجتماعى المعاصر، حيث يركز على التفاعل بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والجماعة، فالتفاعل الاجتماعى يشكل أساس الشخصية أو الهوية الفردية والعلاقات الشخصية المتفاعلة، فالإنسان أساساً

كائن حى، ليس بتكوينه البيولوجى فقط، لكن بحقيقة مشاركته فى الجماعة الاجتماعية، لأن التفاعل الاجتماعى هو المركز الذى تدور حوله الموضوعات والمفاهيم التى تمثل جميع مناحى الحياة الإنسانية، وليس التفاعل الاجتماعى عملاً مشتركاً موجهاً من شخص لشخص آخر فقط بل إنه رد فعل ذاتى أيضاً أى تفاعل مع الشخص نفسه ـ الهوية مع ذاتها ـ وكذلك مع المجتمع ككل، وعملية التأثير والتأثر تتم من خلال عملية التفاعل بين الهوية الفردية والهوية الجماعية على الهوية الفردية والعكس.

من البدهى أن يكون تأثير الهوية الفردية فى الهوية الجماعية ضئيلاً جداً إذا ما قورن بتأثير الهوية الجماعية على الفرد فى عملية التفاعل الاجتماعى، ويكون التأثير أقوى إذا كانت هناك أسباب وقواسم وعمليات تنبيه واستجابة مشتركة، وكذلك تشابه المواقف التى يتم فيها اكتساب السلوك وأنماط التفكير بين الهويات الفردية، لأن فى ذلك الحين ستكون الهوية الفردية على قدر كبير من التشابه فى سلوكياتها وثقافتها بالهوية الفردية الأخرى، فيقوى التأثير ويتكون من مجموع الهويات الفردية هوية المجتمع ككل، والتى يكون تأثيرها على الفرد قوياً لدرجة أنها تصيغ وتعيد صياغة الهوية الفردية الداخلة فى تكوينها والمتضمنة فيها.

جدير بالذكر أن التأثير لا يقتصر على اكتساب السلوك وأنماط التفكير الصحيحة أو المنطقية دون غيرها، بل إن عملية التأثير والتأثر فى التفاعل الاجتماعى إنما تستغرق جميع أنماط التفكير، لأن عملية الانتقاء تتوقف على الفروق الفردية، والهوية الفردية بدورها خاضعة لتأثير الهوية الجماعية، وفى ضوء عملية التنبيه والاستجابة فى التفاعل الاجتماعى تكون عملية الانتقاء متسمة بطابع الصعوبة والتعقيد، فالانتقاء فى المستوى النظرى أيسر منه فى المستوى العملى، وينشأ من ذلك هوة أو فجوة بين الانتقاء فى المستوى النظرى وبين الفعل الانتقائى للسلوك فى المستوى العملى، قد تصل تلك الفجوة إلى حد التناقض والتضارب بين المستويين فى سلوكيات وفكر الهوية الواحدة.

ويمكن القول أن فى تلك الجدلية الديناميكية بين الهوية الفردية والجماعية من تأثير وتأثر وصعوبة عملية الانتقاء وما يستتبعها من مشكلات سواء فى المستوى النظرى أو العملى أو بين الاثنين، تتبلور الهوية الجماعية مستغرقة السمات العامة الثقافية والسلوكية للهويات الفردية الداخلة فيها، تلك السمات العامة المتصفة بالإيجابيات والسلبيات، وإن كانت السلبيات أكثر من حيث الكم والكيف من الإيجابيات، أصبحت الهوية الجماعية

هوية مشتتة، حيث يتضح ذلك من خلال مفهوماتها ومقولاتها سواء أكانت فى خطاباتها النظرية أم فى سلوكياتها العامة، يظهر تشتت الهوية أيضاً بوضوح من خلال ميكانيزمات الدفاع اللاشعورية التى تستخدمها للتخفيف من حدة مشاعر القلق التى تنتابها نتيجة فشلها فى تحقيق الأهداف فى المجالات المختلفة المتعددة.

من هذا المنطلق أو المنظور يمكن النظر إلى هوية المجتمع من خلال الدلالة السيكولوجية الاجتماعية، تنمو وتتطور وتتعرض لصراع وأزمات خلال نموها وتكونها، تتعرض لأزمات نفسية، تستخدم ميكانيزمات وحيل دفاعية لا شعورية، ينتابها القلق والتشتت والصراع والمشكلات النفسية الناجمة عن مراحل الفشل، يمكن تحليلها والوقوف على الأسباب التى أدت إلى ضعفها وتشتتها بهدف المعالجة والإصلاح، لأن الحالة النفسية هى الدعامة التى ترتكز عليها مقومات الهوية الاجتماعية، والنظم الاجتماعية هى الأوضاع الانعكاسية التى تعبر عن رغبات وميول تتجاوب فى نفسية المجتمع، وهى صدى للحالات النفسية التى تتردد بين الأفراد.

٣- الدلالة الاجتماعية الثقافية:

إن كانت الدلالة النفسية للهوية تعنى بالبحث فى الأنا أو الهوية الذاتية الشخصية وأنماط السلوك والسمات التى يمكن ملاحظتها أو استنتاجها، والتى تميز شخصاً فى نظر نفسه ونظر الآخرين عن شخص آخر، فإن الدلالة الاجتماعية والثقافية للهوية تعنى بالبحث عن هوية المجتمع ككل، باعتبار أن المجتمع ما هو إلا مجموع امتزاج الهويات الفردية المكونة له، والصلة بين الدلالتين تكمن فى التفاعل الاجتماعى بين هوية الأنا وهوية المجتمع، فهوية الأنا الفردية تتطور من الامتزاج التدريجى لكل الهويات الأخرى المتفاعلة معه فى المجتمع.

إذن فهوية المجتمع فى الدلالة الاجتماعية الثقافية تعبر عن الإطار الفكرى العام والإطار النفسى الذى يعبر عن وجوده الاجتماعى والنفسى والثقافى والعرقى، وبالتالى يمكن التحدث عن السمات العامة وأنماط التفكير والسلوكيات والأصل العرقى فى ضوء هوية مجتمع ما فى الخطاب السوسيولوجى الأيديولوجى لمفهوم الهوية، وبذلك يمكن القول بأن هوية مجتمع ما هى كل ما أنتجه العقل الجمعى للمجتمع من إرث ثقافى عبر تاريخه، والذى يمثل النمط الأيديولوجى لطرق التفكير الخاصة بعقل المجتمع.

وهذا الإرث هو الذى يرسم ويحدد هوية المجتمع، العادات والتقاليد والمقولات الدينية والأخلاق وأساليب الحياة والسلوكيات وطرق التفكير، تلك التى تكمن فى الأيديولوجية التى يعمل من خلالها عقل المجتمع فى منظومة موحدة، وإن كان داخل تلك الوحدة أو المنظومة التنوع والاختلاف والتباين ولكنها تؤدى إلى وحدة المنظومة نفسها، وجدير بالذكر أن هناك فرق بين الاختلاف والتنوع والتباين المؤدى لانتقاء الأفضل وبين التنازع والصراع المؤدى إلى تشتت الهوية وضعفها، فإن الأول يعمل على تقوية الهوية – هوية المجتمع – والثانى يعمل على تضعيف الهوية وجعلها تعانى من التخلف والمشاكل النفسية والثقافية والسلوكية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كما وتتطرق الدلالة الاجتماعية والثقافية إلى مفهومين أساسيين يرتكز عليها مكونات بنية الهوية، وهما مفهوم القومية ومفهوم الأيديولوجيا، أما الأول فيستخدم فى كثير من الأحيان أو معظمها مرادفاً لمفهوم الهوية، وفكرة القومية هى من ضمن أفكار القانون الطبيعى للمجتمعات البشرية، وهى موجودة منذ القدم، تختلف صورها باختلاف العصور والمجتمعات، لأنها تعبر عن علاقات اجتماعية لمجموعة من أبناء الأمة الواحدة، قد يحسن استخدامها أبناءها أو يسيئوا، وهذا متوقف على الأفكار الكامنة التى تعبر عن تلك العلاقات بين أبنائها، وهى بهذا تتبلور فى صلة اجتماعية عاطفية، تنشأ من الاشتراك فى الوطن والجنس واللغة والمنافع، وهنا يأتى مفهوم القومية فى هذا المعنى كرابطة اجتماعية تربط الناس أو الجماعة بعضها مع بعض برباط الشعور بالانتماء، إلى جانب روابط أخرى روحية ومادية، ويكون بذلك مفهوم الهوية متضمناً المفهوم الثانى وهو مفهوم الأيديولوجيا، الذى يعنى المنهج أو النسق الفكرى المميز للهوية ذات الطابع الوحدوى، أى السمة أو الصبغة التى تتماسك بين طياتها الموضوعات المُدركة على اختلافها سواء أكانت هذه الموضوعات عقائدية دينية أم سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية.

ويرتبط مفهوم القومية بمفهوم الأمة، فالأول يُعد مفهوماً اجتماعياً بما تحكمه من روابط روحية مشتركة وهو مفهوم اجتماعى ترابطى، بينما الثانى – الأمة – فهو مفهوم سياسى أكثر منه اجتماعى، والهوية القومية بالمفهوم السوسيولوجى التاريخى تعنى طرق تفكير وشعور وسلوك يتسم بالتماثل والهيمنة النسبية لمجتمع معين، وهى هوية نسبية إلى حد ما وتاريخية يحققها شعب ما عن طريق التفاعل أو علاقته الجدلية مع التاريخ، وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى نظرتين على قدر من الاختلاف بصدد

نسبية مفهوم الهوية القومية، الأولى تنظر إلى الهوية من خلال عملية الجدل التاريخية للمجتمع، وترى أن هوية المجتمع تتكون أو تُكتسب من جدلية تاريخه، وهى النظرة الاكتسابية الجدلية، والثانية تنظر إلى الهوية من المنظور الطَبْعى القَبْلى كجوهر، وراثى يضيف سمة عامة ثابتة نسبياً لهوية المجتمع.

أ- النظرة الاكتسابية الجدلية:

تشير تلك النظرة إلى أن الهوية القومية مكتسبة لا يرثها المجتمع من تركيب نفسى أو جوهر متأصل فيه، وإنما يكتسبها المجتمع نتيجة استجابات لظروف ودوافع متغيرة تطرأ على المجتمع عبر تاريخها الطويل، وعلى هذا فخصوصيات أى شعب أو قومية هى نتاج عوامل التاريخ الديناميكية فى صيرورة التفاعل الاجتماعى والصراعات الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية والحروب والتفاعل الثقافى وعمليات التأثير والتأثر، وينفى أن تكون الهوية القومية ناتجة عن فطرة أو غريزة طبيعية ثابتة ولو نسبياً، وأيضاً يرى هذا الاتجاه أن معظم الخصائص التى ترتبط بقومية ما هى نسبية، وما يميز قومية فى مرحلة ما لا يعنى أنه سيميزها فى مرحلة أخرى.

وهذا يعنى أن الهوية القومية هوية تاريخية والتاريخ هو الذى يشكلها، وهى انتقال تراثى اجتماعى ثقافى معين إلى الأجيال الجديدة، أو نشوء هذه الأخيرة فى إطار خلفية اجتماعية ثقافية متماثلة، الأساس الذى يدعو إلى هذه الظاهرة ويبرزها هو نشأة الأفراد فى وسط اجتماعى ثقافى واحد يكشفون – رغم الاختلافات الفردية- عن سمات متماثلة، وكلما زادت وحدة هذا الوسط زادت وحدة هذه السمات، فالأوضاع والتجارب المتماثلة تميل إلى إفراز هوية متماثلة بين الأفراد والجماعات التى تتعرض لها، لهذا عندما ترتفع درجة التماثل تصبح وحدة بارزة.

وهناك تصورات ومشاعر جماعية تستقر فى اللغة والأنظمة والعادات والتقاليد والقيم، هى التى تحدد هوية الشعوب، وهذا لا يعنى أنها ثابتة أو هى ترجع إلى تركيب عقلى – نفسى متأصل فى طبيعة الشعب أو الأمة، ولا يعنى أيضاً أن هوية المجتمع تكون ما هى عليه لأن ما هى عليه محتوم عليها بما هى عليه، والهوية القومية فى رأى ذلك الاتجاه يمكن أن تحدد سوسيولوجياً بأنها من السمات العامة التى تميز شعباً أو أمة فى مرحلة تاريخية معينة، لأنها نتاج جدلية المجتمع مع الظروف والملابسات المتغيرة فى جميع مجالات الحياة عبر تاريخه.

يستدل ذلك الاتجاه على نسبية مفهوم الهوية وعلى أنها مكتسبة من الجدلية التاريخية للمجتمع بالتغيرات المفهومية والسلوكية فى فترات محددة لمجتمعات مختلفة، من خلال اختيار بعض الأحداث والظواهر التى جعلت هوية المجتمع تنتقل إلى النقيض، ومثال ذلك: التحولات السريعة الجذرية التى حدثت فى بعض مراحل التاريخ ونقلت الشعوب من حالة تاريخية معينة إلى نقيضها، كما حدث بعد ظهور الإسلام، أو بعد الثورة الفرنسية، أو الثورة الروسية، أو الصينية الشيوعية، وظهور العقلانية أو الثورة العلمية، وأيضاً: الفرنسيون المسالمون الذين كانوا يدعون إلى الحرية والإخاء والمساواة، يجدون الفكر الانتقادى ويعبرون عن اتجاهات عالمية وعقلانية فى القرن الثامن عشر، انتقلوا إلى نقيض ذلك فى جيل واحد، وذلك فى المرحلة النابليونية، والألمان الذين كانوا يعيشون فى عالم ثقافى تسوده مشاغل الفلسفة والأدب والموسيقى والفن، راضين فى ظل التجزئة إلى وحدات سياسية كثيرة، انتقلوا إلى نقيض ذلك تحت قيادة بروسيا وبسمارك[٤٦]، تلك الأمثلة تشير إلى الطبيعة المكتسبة النسبية.

ويستطرد هذا الاتجاه أطروحته برفضه التام لوجود علة أو سبب طبيعى طُبعت عليه هوية المجتمع، فيشير إلى عدم وجود سبب وراثى حتمى بأن يكون الفرد فرنسياً، أو عربياً، فالناس ينشأون فقط فى ولاءات قومية، يتثقفون بها ويتعودون عليها، والتجربة التاريخية تدل – فى رأى ذلك الاتجاه – على أنه من الممكن تحديد القوميات وتركيبها، ثم تغيير أو تجديد التحديد والتركيب بمرونة، كل منطقة فى أوروبا تقريباً اتحدت فى وقت من الأوقات مع كل منطقة مجاورة تقريباً، ولكن بعض هذه الاتحادات فقط استمر وأثار ولاءات شعوبها، والاتحادات التى استمرت فى الواقع أو فى الشعور كانت تلك التى وجدت أثناء عملية التعبئة والدمج عناصر أخرى تعززها، فتقوى هذه العملية لأنها كانت تضيف إليها الذكريات السياسية، الرموز، المعاناة، الحقوق التاريخية.

فى ضوء نقد فكرة استاتيكية الهوية كعقل جمعى للمجتمع يستشهد ذلك الاتجاه بدراسة يشيد بها فى تحديد العقل الجماعى الذى يميز جنوبى الولايات المتحدة ويعطيه هوية خاصة تتناقض مع الولايات الأخرى أو عقلها الجماعى، وهذا يعنى أن العقل الأمريكى العام غير موجود فى الجنوب، ومن الممكن بذلك خلق هويتين لشعب واحد، فالهوية القومية تعبر عن مجموعة من ميزات الشخصية وقوالبها المستقرة نسبياً والتى تكون نموذجيته إلى حد ما بين أفراد مجتمع معين.

واستكمالاً للاستقراء التاريخى بصدد نسبية الهوية واكتسابها، فالفايكنج الاسكندنافيون كانوا كارثة على أوروبا أثناء القرن التاسع والقرن العاشر الميلادى، يقتلون ويحرقون ويسلبون ما يقع فى طريقهم طيلة آلاف الأميال، من روسيا إلى جبل طارق، والسويديون الذين ينحدرون منهم كرروا هذه الأعمال فى القرن السابع عشر، ولكن البلدان الاسكندنافية تمثل فى القرن الحالى أمماً نموذجية من حيث الميل للسلام، الرفاهية، الديموقراطية، النزعة العالمية.

وفى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر كان السويسريون يشكلون قوة عسكرية مرعبة والمرتزقة منهم يسلبون وينهبون، والآن الشعب السويسرى نقيض ما كان عليه، فهو الآن يمثل نموذجاً للاستقامة العالمية، كثيرون من الكُتاب كانوا حتى الأمس القريب يتحدثون عن الهوية الثابتة الأمريكية أو الروح الأمريكى الذى يتميز بالفردية، ويعبر عنها بالأخلاق البروتستانتية، ولكن ابتداء من الخمسينات بدأ الحديث عن هوية جديدة تجد معناها وذاتها فيما يسمى بالأخلاقية الاجتماعية التى تنطلق من الجماعة بدلا من الفرد وتشكل النقيض الأول.[٤٧]

لم تحقق أمريكا فى تاريخها حتى حرب الاستقلال شيئا يذكر من حيث الثقافة والعلم، والآن هى على نقيض ما كانت عليه، ويعود ذلك إلى كون أوضاع الحياة التى كان الأمريكيون مضطرين إلى العمل فيها كانت فى الماضى تعنى سيادة الحكام وما كان يهمهم فقط استثمار المستعمرات الأمريكية، وتغيرت طبيعة الهوية الأمريكية بتغير الأوضاع السياسية والتاريخية، فالهويات تتغير وتنقلب إلى النقيض فى ضوء التفاعل الجدلى التاريخى.

حتى الماضى القريب كان الفكر الغربى يردد أن الشعب اليابانى ذو هوية مقلدة، يملك قدرة على التقليد ولا يملك قدرة على الإبداع، والآن أصبحت الهوية اليابانية لديها القدرة على الإبداع والاختراع فى جميع مجالات النشاط العلمى، بحيث تُعد الآن نموذجاً للانضباط والنظام والعلم، اليابان التى تُعبر الآن عن النظام والانضباط كانت فى فترة تحولها إلى دولة واحدة على النقيض، حروب داخلية مؤامرات، اغتيالات، خصومات، اضطرابات داخلية إبان القرن السادس عشر، تغيرت الهوية بتغير الظروف التاريخية.[٤٨]

وهناك مثال آخر يسوقه أصحاب النظرة الاكتسابية للهوية من خلال منهجية المقارنة بين حاضر الهوية بماضيها البعيد، والوقوف على التناقض بين الماضى والحاضر، يدور هذا

المثال حول الهوية اليونانية، فيتساءل أصحاب هذا الاتجاه: أين يونان اليوم من يونان الماضي؟ فعلى الرغم من الاستمرارية البيولوجية البارزة التى تشد المجتمع اليونانى إلى أسلافه القدماء الذين قدموا للبشرية الفكر والثقافة والإبداع، فهو اليوم لا يتميز بما كان يتميز به من خلق وإبداع.

إن السبب فى هذا التناقض بين يونانى القرن الثالث قبل الميلاد ويونانى القرن العشرين، إنما يرجع إلى تاريخ اليونان المأسوى من فوضى سياسية وحروب وتفكك اجتماعى وغزو واستعباد وتحولات اقتصادية وثقافية منذ ذلك التاريخ، ويرى ذلك الاتجاه أن عقول اليونانيين الذين حققوا ذلك العلو من الإنجاز الفكرى أثناء العصر الذهبى الذى ميز اليونان الكلاسيكية، لا تختلف من حيث التركيب عن عقول اليونانيين فى العصور المظلمة التى تبعت ذلك العصر، وما حدث من هبوط فى الإنتاج الفكرى كان نتيجة الوسط المتغير.

جدير بالذكر أن هذا الاتجاه الاكتسابى والذى يتبناه الدكتور نديم البيطار، جعل من الهوية نمطاً فكرياً سلوكياً ناتجاً من التفاعل الاجتماعى فى جميع مجالاته عبر المراحل التاريخية التى تطرأ على المجتمع بصرف النظر عن عرقية المجتمع وما تحمله من خصائص، وذلك حتى يكون هناك تبرير لحالة الهوية العربية الآن، فما قيل عن الهوية اليونانية يمكن أن يقال عن الهوية العربية أيضاً، وتحميل الوضع الآنى أو الراهن للهوية العربية على الظروف والملابسات والتحديات التاريخية، والسبب الرئيس فى تلك الظروف التاريخية إنما يرجع إلى الفكر الاجتماعى السياسى الحديث.

يقدم هذا الاتجاه أمثلة أخرى تاريخية لتعزيز تلك النظرة، حيث تتبلور فى هويتين أوروبيتين، الأولى من شرق أوروبا وهى الهوية الروسية، والأخرى من غرب أوروبا وهى الهوية الانجليزية. ففى روسيا كان يوجد فى القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين مفهوم واسع الانتشار يرى أن الهوية الروسية تتناقض مع الحضارة الغربية الحديثة، أى مع المجتمع الصناعى التقنى الحديث، وهذه الروح أو الهوية القومية الخاصة تعبر عن ذاتها فى الكنيسة الأرثوذكسية والنظام القيصرى، ولذلك فإن الفشل محتوم على حركة التغرب لأنها تتناقض مع هذه الهوية، وعندما تغيرت الأوضاع الأيديولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية تغيرت الهوية الروسية وأصبحت أكثر استيعاباً للحضارة الغربية، أما المثال الآخر وهو الهوية الإنجليزية فإن هذا الاتجاه رفض أن تكون

خصائص الهوية الإنجليزية المتجلية فى الانـضباط الـذاتى والنظـام والاعتـدال والاتـزان والعقلانية، ناتجة عن طبيعة ذاتيـة عرقيـة، ولكنـه أحالهـا إلى الاسـتقرار الـسياسى البـارز والطويل الذى تمتعت به بريطانيا، فانعكس ذلك على الهوية القومية البريطانية.

تتلخص تلك النظرة فى أن الهوية القومية تتكون مـن خـلال التفاعليـة الديناميكيـة للمجتمع عبر تاريخه، من خلال استجابات المجتمع للمثيرات أو التحديات التى تطرأ عليه عبر التاريخ الخاص بـه، وبهـذا يـرى أن الهويـة مـا هـى إلا انعكـاس الجدليـة التاريخيـة للمجتمع فى جميع المجالات الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الثقافية، العلمية، فتتبلـور الهوية فى الوعى المعرفى بالذات وبالآخر، هذا الوعى هو نتاج الجدليـة التاريخيـة، وبنـاء على هذا فإن الهوية القومية لمجتمع ما هى فى حقيقتها متغيرة، يمكن أن تنقلب إلى النقيض تبعاً للديالكتية التاريخية، ينفى هذا الاتجاه فكرة ثبات الهوية الكامن فـى الجانـب العرقـى للمجتمع، ولكن تلك النظرة لم تستطع تقديم تفـسيرات منطقيـة وعلميـة لتماثـل أنمـاط الفكر عبر تاريخ المجتمع الطويل فى ضوء اختلاف الظروف التاريخية للمجتمع نفسه.

ب- النظرة الطَّبعية الوراثية :

تذهب تلك النظرة إلى أن هوية الأمم والـشعوب والثقافـات المختلفـة إنمـا تتحـدد بجوهر أو تركيب نفسى عقلى ثابت نسبياً يكمن فى طبيعة وخصائص الأصل العرقى وما يتسم به من خصائص متماثلة خلال تاريخ المجتمع، اتخذ هذا الاتجاه المنهجية نفـسها التـى اتخذتها النظرة الاكتسابية لمحاولة إثبات صحة الرأى، وهـى منهجيـة الاسـتقراء التـاريخى والملاحظة العلمية، انطلق الاتجاه الطَّبعى من خلال المعطيات التاريخيـة الماضـية وصـلتها بالحاضر وإيجاد الخصائص المتشابهة والمتماثلة للهوية فى ضوء اختلاف الظروف التاريخية فى المجالات المتعددة.

يشير هذا الاتجاه إلى أن علـم الانثروبولوجيـا – علـم الأجنـاس البـشرية – الـذى يدرس المجتمعات البدائية قد أثبت فكرة طبيعة الهوية وثباتها النـسبى مـن خـلال دراسـته للمجتمعات البدائية فى العصر الحـديث، فـإن تلـك الهويـات علـى الـرغم مـن علمهـا ومعرفتها بالحضارات والأفكار والثقافات الأخرى إلا أنها لم تتغير منذ نشأتها التى ترجع إلى عدة قرون أو آلاف الـسنين، مـرت عليهـا مـتغيرات كـثيرة عـبر تاريخهـا، اجتماعيـة وسياسية واقتصادية، استقرار سياسى فى بعض الفترات، اضطرابات داخلية فـى فـترات أخرى وأيضاً صراعات خارجية، كل هذه المتغيرات عبارة عن جدلية تاريخية، وإن كانـت

قد أثرت تأثيراً طفيفاً إلا أن السمات والخصائص العامة وأنماط التفكير لتلك المجتمعات لم تتغير واتصفت بالثبات النسبي.

يرجع السبب فى ذلك إلى الأصل العرقى وأيضاً العادات والتقاليد التى ساعدت على انغلاق العرق على نفسه، نتج عن ذلك التماثل الكبير فى أنماط تفكير المجتمع بين ماضيه الطويل وحاضره، التماثل الذى يذهب إلى حد التطابق بين الماضى والحاضر فى السلوكيات والثقافة والعادات والتقاليد، الأمر الذى يجعل تحول تلك الهويات إلى النقيض أمراً مشكوكاً فيه، وهذا ما يجعل لتلك المجتمعات خصائص ثابتة، كل هوية تختلف وتتميز عن الهوية الأخرى بمميزات وخصائص وسمات تفصلها عن الأخرى، فهناك عوامل طبيعية تعطى الهوية خصوصيتها.

ولكن هذا الاتجاه لا يجعل الأمر حتمياً من منطلق أن كل شيء ينطوى فى أعماق داخله على جوهر يمثل صميم هذا الشيء ويحدده، ولكن يُرجع طبائع الهويات المختلفة إلى سمات وخصائص متماثلة بين الماضى والحاضر فى التركيب (العقلى – النفسى) ذاته منذ أزمان بعيدة فى المجتمع، وكأنها تماثل فى وحدتها وحدة الكائن الحى، ساعد على تلك النظرة الاكتشافات البيولوجية الحديثة، كاكتشافات عمل الجينات والشفرة الوراثية وأثرها على أنماط التفكير والسلوك، إن تلك الاكتشافات العلمية وإن كانت فى بدايات مراحلها إلا أنها تؤيد النظرة الطَبْعية الوراثية لهوية المجتمع.

وعلم الوراثة يبحث فى أسباب الشبه والاختلاف فى صفات الذين تربطهم صلة القربى بغض النظر عن كون هذه الصفات هى صفات شبيهة بالآباء والأجداد أم متغايرة، لأن مفهوم التغير يعنى تلك الفروق الناشئة عن العوامل الوراثية (المجموعة الكروموسومية)، فالجانب الوراثى مقرر فى الشفرة الوراثية المتضمنة فى جزئ DNA، والوراثة لا تشمل الشكل فقط بل تشمل السلوك، إذ أن تلك الصفات تتوارث من جيل إلى آخر بفعل انتقال الجينات."[٤٩]

نتج عن تلك الاكتشافات العلمية فى مجال البيولوجيا ظهور علم النفس البيولوجى (السيكوبيولوجى) كمحاولة لإثبات العلاقة بين علم النفس وعلم البيولوجيا، أى دراسة الفرد باعتباره كلاً متكاملاً لا يمكن اختزاله إلى بعد بيولوجى أو بعد سيكولوجى، كما ظهر فى السبعينيات من القرن العشرين علم جديد هو علم البيولوجيا الاجتماعية أو علم (السسيوبيولوجى) Cociobiology من خلال الكتاب الشهير "البيولوجيا الاجتماعية:

التركيب الجديد" الذى وضعه ويلسون Wilson عام ١٩٧٥م، والذى يرى فيه أن هناك أساس بيولوجى لكل أنواع السلوك الاجتماعى، ويحاول هذا العلم أن يجد تفسيراً بيولوجياً للمظاهر الحضارية المختلفة من دين وأخلاق وأنماط للتفكير وسلوكيات اجتماعية، فجميع الأنشطة وتفاصيل التنظيمات الاجتماعية لها أساس بيولوجى منطلقة من الجينات الوراثية.

ومن خلال النظرة البيولوجية الوراثية يفسر أصحابها اختلاف هويات المجتمعات، سواء أكان هذا الاختلاف فى مستوى التنوع أم فى مستوى درجة الحضارة، فلكل هوية نمط وأسلوب للفكر والحياة والعادات والتقاليد وقدرة على الإنتاج واهتمامات تختلف عن الهوية الأخرى، وعلى قدر اتجاه اهتمامات الهوية ورقى نمط تفكيرها يكون مستوى حضارتها وعلمها مقارنة بالأخرى، وكل هذا لا يأتى من فراغ يسبقه بل تتوارثه الأجيال، جيل بعد جيل عبر تاريخ الهوية، وهذا الإرث يمكن تفسيره بالوراثة البيولوجية والتى تجعل للهوية نمطاً متشابهاً نسبياً عبر تاريخها.

فى مستوى الملاحظة العادية لحركات وإشارات وسلوكيات وفكر الأفراد الذين نشأوا فى مجتمعات مغايرة لمجتمعاتهم الأصلية العرقية، مجتمعات الآباء والأجداد، نجدها على درجة كبيرة من التشابه، وإن كانت البيئة الثقافية مغايرة للبيئة الثقافية الخاصة بالأصل – الأجداد – إلا أن درجة التشابه فى مستوى الملاحظة، ومن جانب آخر تماثل الأنماط الجسمية التى تحمل الجينات الوراثية، ولا يقتصر عمل تلك الجينات على الصبغة المادية الجسمانية، بل يمتد إلى السلوك ومستوى الفكر، قد يحدث تنازعاً بين الطبع أو طبيعة الهوية وبين البيئة الثقافية المختلفة عنها، على الرغم من نشأة الهوية الفردية وفى كثير من الأحيان الجماعية فى تلك البيئة، سواء أكانت تلك البيئة فى مستوى أعلى من الهوية الناشئة فيها أم أدنى.

مثال ذلك: السود أو الزنوج الذين نشأوا فى المجتمع الأمريكى أو المجتمع الأوروبى، ليس هم فقط بل والآباء وفى كثير من الأحيان آباء الآباء، فهم من أصل أفريقى، نجدهم يعيشون فى البيئة الثقافية الأمريكية أو الأوروبية التى نشأوا فيها فى جماعات كهوية لها مميزات أو خصائص تميزهم عن هوية المجتمع نفسه، ولا يعنى ذلك عدم التأثير والتأثر، بل ظلت خصائص الهوية الأصلية موجودة سواء أكانت بالتماثل الكبير أم الضئيل ولكنها موجودة.

كذلك الهوية الصينية والهوية العربية، فالصينيون والعرب الذين نشأوا وآبائهم فى المجتمعات الأوروبية والأمريكية، يعيشون أيضاً كالأفارقة فى جماعات، توحدهم أنماط السلوك والتفكير المتماثلة إلى حد كبير بالأنماط الموجودة فى موطنهم الأصلى، على الرغم من اختلاف النشأة والبيئة والثقافة والعلم، بماذا إذن يمكن أن نفسر ذلك؟ ما هو الدافع الذى يجعل ذلك التماثل بين النمط الهووى فى المجتمع لتلك الهويات وبين النمط الهووى فى الموطن الأصلى؟ على الرغم من الاختلاف الثقافى بين المجتمعين.

يمكن تفسير ذلك فى ضوء مفهوم الانغلاق العرقى على نفسه، تلك الجماعات أو الهويات شعرت بالاغتراب فى بداية نشأتها فى المجتمع الجديد، وللتغلب على هذا الشعور، عاشت فى شكل مجموعات كل منها تتغلب على مشاعر الاغتراب عن طريق الانغلاق العرقى، فيكون الزواج من خلال العرق نفسه، يأتى النسل من جنس الهوية نفسها، وقليلاً ما يحدث خلاف ذلك، فتتكون الهوية القومية كامتداد للهوية الأصلية، ولكن فى مجتمع آخر مختلف عن الأصل، وتكون تلك الهويات هى هويات الأقلية، لها خصائص وسمات متماثلة بالهوية الأصلية، تلك الخصائص جسمانية وشكلية وكذلك فكرية سلوكية، ولا يعنى ذلك عدم التأثر بالبيئة المحيطة ولكن لا ينفى ذلك التأثر الخصائص الأصلية للهوية، بل يظل وجودها فى وجود الهوية، وإن لم تحافظ هوية الأقلية على الانغلاق العرقى لتلاشت فى البيئة الجديدة منذ نشأتها فيها.

ظاهرة الانغلاق العرقى لم تنشأ حديثاً، بل هى ظاهرة تاريخية قديمة تتم فى حالة اغتراب الهوية المكانى، وليس السبب الوحيد لتلك الظاهرة هو الشعور بالاغتراب ولكن هناك عوامل أخرى كتماثل العادات والتقاليد والدين، وكل تلك العوامل تتضمن المفهوم الحديث للاغتراب، فالاغتراب المكانى أى وجود الإنسان فى نطاق هوية أخرى مغايرة لهويته الأصلية يستتبعه اغتراب فكرى وأيديولوجى واجتماعى، فيحدث فقدان للتجانس بين الذات وبين ما يحيط بها، ولتقليل مشاعر فقدان التجانس تعيش تلك الهوية فى ضوء الانغلاق العرقى، فيظل بذلك التماثل بين هوية الأقلية الناشئة فى مجتمع آخر غير الموطن الأصلى وبين الهوية فى موطنها الأصلى على الرغم من بعد المسافة المكانية وكذلك الزمانية.

إذن عن طريق الانغلاق العرقى تتماثل الهوية فى أنماط السلوك والفكر والعادات والتقاليد والثقافة والدين بين الماضى والحاضر، بين الهوية الأصلية والمغتربة، فإن العامل

المتغير لم ينف خصائص تلك الهوية، وهذا العامل الذى تغير هو البيئة الثقافية والاجتماعية، وعلى الرغم من تغيره إلا أنه لم ينسف خصائص هوية الأقلية والعامل الثابت الذى حافظ على خصائصها هو المحافظة على الانغلاق العرقى والذى تكمن فيه هذه الخصائص.

وجدير بالذكر الإشارة هنا إلى التفرقة بين مفهوم الانغلاق العرقى وبين مفهوم النقاء العرقى أو وحدة العرق الصافى، فالانغلاق العرقى يعنى الاهتمام والمحافظة على تكوين الأسرة من جنس الهوية الأصلية ذاتها، كأن يتزوج العربى من عربية، أو الصينى من صينية، وهذا موجود فى الواقع بكثرة، أما مفهوم النقاء العرقى أو وحدة العرق الصافى، فهو يعنى أن قومية مجتمع ما لم تختلط قط بهويات أو قوميات أخرى منذ نشأتها التاريخية البعيدة، وسوف يأتى الحديث عنه ضمن بنية ومكونات الهوية.

جـ - التفاعل الجدلى بين الوراثة والبيئة

مما سبق يمكن القول أننا بصدد رأيين مختلفين حول طبيعة هوية المجتمع أو الهوية القومية، هل الهوية مكتسبة من خلال الجدلية التاريخية للمجتمع؟ أم طَبْعية وراثية جينية كامنة فى طبيعة المجتمع؟ الاتجاه الأول رأى أن الهوية مكتسبة غير فطرية أو طَبْعية أو وراثية، والاتجاه الثانى رأى أن الهوية طَبْعية وراثية كامنة فى طبيعة المجتمع غير مكتسبة، كل اتجاه قد اختلف مع الآخر، واستخدم المنهج الاستقرائى التاريخى تارة والعلمى تارة أخرى لإثبات صحة رأيه ونفى الرأى الآخر، وعلى الرغم من تساوى قوة الأدلة الاستقرائية العلمية لديهما إلا أن أصحاب الهوية الأكثر تطوراً يميلون إلى النظرة البيولوجية، وأصحاب الهوية الأقل تطورا وحضارة يميلون بل ويتمسكون بالنظرة الاكتسابية لتبرير موقفهم، ولهذا ظهر تيار جمع بينهما، ليس لمجرد التوفيق بل لتساوى الأدلة العلمية لكل منهما.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك إرهاصات قديمة أشارت إلى الصلة بين العاملين الوراثى والبيئى، قال أرسطو(ت٣٢٢ ق.م): إن الذين ينحدرون من أصول أفضل يرجح أن يكونوا رجالًا أفضل، ويلاحظ هنا أن أرسطو لم يجعل الأمر حتمياً - بالمعنى الحديث: الحتمية البيولوجية - ولكن جعله فى معيار الترجيح، وكذلك جالينوس وهيبوقراط حيث أشارا كلاهما إلى أثر التركيب الجسمى على المزاج والسلوك وأنماط التفكير، تلك الإرهاصات أثرت على التيار الجامع بين البيئة والوراثة بجانب تطور علم البيولوجيا الذى

أكد على أهمية العوامل الوراثية فى تشكيل السلوك وأسلوب التفكير.

ولتوضيح مسألة التفاعل الجدلى بين الوراثة والسلوك يمكن الاستناد إلى ثلاثة مبادىء، الأول: النتائج العلمية الحديثة التى توصل إليها علم الوراثة والبيولوجيا بصدد تأثير الوراثة على السلوك الإنسانى والذى سبق الحديث عنه، والثانى: مبدأ تعدد العلل أو الأسباب للظواهر وعلى الأخص العلوم الإنسانية، والذى يعبر عن حدوث الظاهرة فى ضوء عدة أسباب ولا يرجعها إلى مبدأ واحد بعينه، لأن مبدأ العامل الأوحد للظاهرة قد أثبت عدم جدواه فى المناهج العلمية الحديثة، فالظاهرة الإنسانية تتكون من خلال عدة عوامل متفرقة أحياناً ومجتمعة أحياناً أخرى ويكون هناك عامل أكثر تأثيراً ولا يعنى ذلك نفى العوامل الأخرى، وأصحاب الاتجاه الكسبى قد انطلقوا من خلال فرضية العامل الأوحد وهى الجدل التاريخى أو الظروف البيئية الاجتماعية، وأصحاب الاتجاه الطَّبْعى البيولوجى انطلقوا من فرضية الطبع الوراثى البيولوجى.

أما المبدأ الثالث فيتبلور فى مفهومى التناقض والتضاد، والتناقض يعنى الشىء ونفيه فى الوقت نفسه، كما نقول: أن الشىء موجود وغير موجود فى اللحظة ذاتها أو فى وقت واحد، وهذا محال فلا يمكن أن يجتمع الشىء ونقيضه فى آن واحد، أما التضاد فهو يعنى أن هناك شيئين كل منهما مختلف عن الآخر، ويمكن جمعهما كما نقول: "أبيض" وضده "أسود" حيث يؤدى الجمع بينهما إلى شىء ثالث ليس هو الأول وحده وأيضاً ليس هو الثانى وحده، ولكنه مزيج من الأول والثانى، ولهذا المزيج خصائص وصفات ناتجة عن جمع الاثنين.

وعند النظر إلى الهوية الفردية الشخصية من خلال ذلك نجد مسألة جمع الأضداد كامنة فى الإنسان، فهو جامع للغرائز المادية المطبوع عليها والجينات الوراثية التى بدورها مؤثرة فى السلوك الإنسانى والجانب الثقافى المتبلور فى نمط التفكير، لأن السلوك ناتج فى أساسه عن العملية الفكرية وهو انعكاس لها، ومن المحال تصور الفكر دون ذات مادية محملة بالغرائز والرغبات والدوافع، فالثقافة لا يمكن تصورها بدون موضوع لأنها فى حقيقة أمرها محمول لموضوع وهى انعكاس له.

كل اتجاه من الاتجاهين الكسبى البيئى والطَّبْعى الوراثى قد نظر إلى الآخر من خلال مفهوم التناقض وليس التضاد، فكل نظرة اعتبرت الأخرى نقيضاً لها، بحيث إن تقرر عامل الكسب أو البيئة أدى ذلك إلى نفى عامل الطَّبْع والوراثة والعكس، ولم ينظر كل

اتجاه للآخر من خلال مفهوم التضاد المؤدى إلى جمعهما معاً، ومن أهم العوامل التى جعلت كل اتجاه ينظر إلى الآخر نظرة تناقضية هو أن الهويات الأقل حضارة قد تمسكت بالنظرة الكسبية البيئية رافضة النظرة الوراثية حتى لا تشعر بأنها ذات سمات عرقية أدنى من السمات العرقية للهويات الأكثر حضارة، والهويات الأكثر تقدماً قد تمسكت بالنظرة الوراثية نتيجة لما أثبتته النظرية العلمية وكذلك الواقع وأيضاً الشعور بالتفوق العرقى.

وفى النظر إلى منطلقات الاتجاه البيئى الاكتسابى تتضح نظرته النقيضية للاتجاه الوراثى، فهو ينطلق من تقسيم الهوية إلى مفهومين: وراثى طَبْعى والآخر اجتماعى بيئى، وكل منهما يقف موقف النقيض من الآخر، فيشير إلى خطأ المفهوم الطَبْعى الذى يحدد شخصية الأمم والشعوب بجوهر أو تركيب نفسى عقلى ثابت ينطلق منه بصرف النظر عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية والفكرية المحيطة به، ويرى الاتجاه البيئى أن الاتجاه الطَبْعى قد فصل الجوهر عن الوقائع والتحولات الخارجية وأهمل أثر الأوضاع التاريخية، وهذا لا يجعل التركيب أو الجوهر خاضعا للتغيير والتعديل.(٥٠)

يتضح من تلك الرؤية أنها تنفى نفياً قاطعاً وجود الطبع الوراثى فى مسألة الهوية، ووضعها كنقيض لرؤيتها الاكتسابية، ومنطلق آخر تعتمد عليه تلك النظرة وهو منطلق التحولات الجذرية التى تحدث فى بعض مراحل التاريخ، فتنتقل الشعوب من حالة تاريخية معينة إلى نقيضها، واستدلت على ذلك بما حدث بعد الثورة الفرنسية والروسية والصينية الشيوعية، وجعلت محور أو علة تلك التحولات هو العامل السياسى، إن كانت تلك الأمثلة التحولية فى تاريخ الشعوب لا يمكن إنكارها أو إنكار درجة التحول عندها، إلا أن ذلك لا ينفى وجود العامل الوراثى، فإن كانت تقرر التحولات الاكتسابية للشعوب أو الهويات إلا أنها لا تقرر سلب أو نفى وجود العامل الوراثى الجينى الطَبْعى.

من جانب آخر أهمل هذا الاتجاه فى استشهاده بتلك التحولات جانب مهم ألا وهو التحول الاكتسابى للبشرية ككل، فإن تلك التحولات كانت فى سياق أعم وأشمل وهو السياق التحولى للبشرية عبر تاريخها، فمن الطبيعى أن تكون تلك التحولات مستغرقة داخل تحول أشمل مع الحفاظ بالسمات والخصائص العامة للهوية الجزئية، والذى يميز هوية عن غيرها هو الجانب الطَبْعى الذى هو أيضاً فى حالة ثبوت نسبى وليس من منظور المطلق كما فهم أصحاب الاتجاه الاكتسابى.

وإن كان الاتجاه البيئى قد استشهد بمراحل التحولات للهويات القومية فى التاريخ للاستدلال على التغير المطلق إلى النقيض، فلماذا لم يستشهد بالهويات التى تميزت بالثبات النسبى عبر قرون طويلة على الرغم من تعرضها ومعرفتها بالأيديولوجيات المختلفة؟ مثل الهويات الأفريقية المنغلقة وهويات الجماعات من السكان الأصليين فى استراليا والجماعات من البوشمان فى إفريقيا والفويجيين فى أمريكا الجنوبية، لماذا أهمل ذلك الاتجاه تلك الهويات فى استقرائه التاتخى؟ لم تتحول تلك الهويات إلى النقيض عبر تاريخها الطويل على الرغم من تعرضها إلى صراعات وتفاعلات داخلية وخارجية، ولكن لا يعنى ذلك نفى الاتجاه البيئى بل يعنى نقد النظرة النقيضية تجاه الرؤية الطَّبْعية.

إن فكرة الهوية السرمدية المطلقة الواقفة خارج الزمان والمكان دون تعدد مكانى أو تفاعلات تاريخية كمنطلق استاتيكى مطلق، هى فكرة تأملية ميتافيزيقية متناقضة مع الواقع وتغيراته ومع المشاهدات التاريخية، ولا تعنى النظرة الطَّبْعية الوراثية ذلك المفهوم السرمدى، بل تعنى تماثل أنماط السلوكيات والأفكار والثقافة للهوية الواحدة فى ضوء تاريخ الهوية نفسها بين الماضى والحاضر على الرغم من التحولات والتفاعلات التاريخية، وهذا التماثل هو الذى يميز الهوية عن الأخرى وهى نظرة تتسم بالتماثل أو الوحدة النسبية ولا يعنى هذا نفى النظرة البيئية الاجتماعية التاريخية.

لا نستطيع إنكار التحولات الكبرى للهويات القومية لأن الاستقراء التاريخى يثبتها، وأيضاً لا يمكن إنكار تماثل أنماط الفكر والسلوك والجانب المادى المتمثل فى الأشكال الجسمية للهوية الواحدة، لأن فى إنكار ذلك هو فى حقيقة أمره إنكار للعلوم الطبيعية البيولوجية، وعلى الأخص علم الجينات، ومن منطلق أن مفهوم البيئة ومفهوم الطبع يمكن اعتبارهما متضادين غير متناقضين فيمكن الجمع بينهما وعدم نفى أحدهما بتقرير الآخر، وينتج عن ذلك مفهوم آخر يقوم على تقرير المفهومين ووحدتيهما فى مفهوم واحد.

بناء على ذلك يمكن القول بأن الهوية نسبية متغيرة متأثرة بالتفاعل التاريخى المتمثل فى الصراعات والتحديات الداخلية والخارجية، تلك العوامل فى جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، قد يحدث عبر تاريخ الهوية تحديات تنقلها إلى الضد تبعا لقوة الظروف، وقد تكون التحديات ضعيفة كما هو الحال فى المجتمعات والهويات المنغلقة على نفسها، وأيضاً الاستجابة قد تكون التحديات قوية والاستجابة ضعيفة لا تماثل

التحدى فى القوة كما هو الحال فى الهوية العربية، وقد تكون التحديات ضعيفة والاستجابة قوية كما فى الهويات ذات الحضارة المتقدمة، فليس بالضرورة أن تكون الاستجابة بقدر مستوى قوة التحدى، ولهذا تتسم التحولات سواء أكانت كبيرة أم طفيفة بتماثل نمطى طَبْعى إلى حد ما بين ماضى الهوية وحاضرها ويميزها ذلك التماثل عن الهويات الأخرى.

ومما سبق فإن هوية المجتمع تتبلور من خلال التفاعل الجدلى بين الوراثة والبيئة، وسلوكها يتحدد وفقا لعاملى الوراثة والبيئة، فالعوامل البيئية تمد الهوية بالمثيرات التى تجعل الإمكانات الوراثية تستجيب لهذه المثيرات بطريقة ثابتة نسبياً، ذلك لأن العوامل البيئية على اختلاف أنواعها، الطبيعية والاجتماعية والتاريخية، لا تخرج عن كونها مثيرات متعددة تؤثر فى العوامل الوراثية محدثة مجموعة من الاستجابات التى تمثل الصفات العامة للهوية، وهذا يسمى بجدلية التفاعل بين الوراثة والبيئة. وهذه الجدلية تعطى الهوية نمطها الفكرى المؤثر على سلوكها الذى يجعلها ذات سمات وخصائص تميزها عن الهويات الأخرى.

وبذلك يمكن النظر إلى الهوية من خلال طبيعتها ككائن حي، لها دلالة وجودية تتفاعل وتؤثر وتتأثر، وتتنازع مع ذاتها ومع الآخر أيضاً، تنمو وتنضج، ذات طبيعة خاصة نسبية إلى حد ما تميزها عن الأخرى، كما أن لها دلالة نفسية باعتبارها كائناً حياً، تُمُر بمراحل نفسية عديدة خلال نموها وحياتها، تحدث لها أزمات نفسية فى حالات الصراع مع الذات والآخر، تستخدم ميكانيزمات الدفاع النفسية لمواجهة الشعور بالإحباط فى حالات الأزمات كالتبرير والإسقاط بصرف النظر عن عوامل الفشل، كذلك لها دلالة اجتماعية وثقافية تتعامل وتتفاعل مع الذات والآخر، لها أنماط من السلوك والفكر والثقافة، لها ماض وحاضر ومستقبل، تحتوى التغير والصيرورة والتماثل والتقابل، وكذلك الصراع والنزاع، ذلك لأن الهوية ما هى إلا مجموع الأفراد فى المجتمع الواحد بما لهم من حياة ووجود وفكر وتاريخ ومصالح مشتركة.

هوامش الفصل الأول

١. أبو النصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق وتعليق د. محسن مهدى، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٨٥، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ط٢، بيروت، ١٩٦٧م، ص٥٥٧، الكندى، فى الفلسفة الأولى، ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة،١٩٥٠م، ص ١١٣-١٢٢.
٢. الجرجانى، التعريفات، بيروت، ١٩٩٥م، ص٢٥٧.
٣. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٥٣١.
٤. أبو البقاء الكفوى، الكليات، بيروت، ١٩٩٢م، ص٩٦٣.
٥. الفارابى، كتاب الحروف، ص ٨٨.
٦. الموسوعة الهيجيلية، القاهرة، ١٩٩٦م، ج٢، ص ٢٩٩.
٧. الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، ١٩٨٦، ج١، ص٣٢١.
٨. أليكس ميكشيللى، الهوية، دمشق، ١٩٩٣م، ص٧٦.
٩. د. عابدين الشريف، الإعلام والعولمة والهوية، ليبيا، ٢٠٠٦م، ص٥١.
١٠. د. رشاد عبد الله الشامى، إشكالية الهوية فى إسرائيل، الكويت، ١٩٩٧م، ص ٩، ١٠.
١١. المرجع السابق، ص ١٠.
١٢. د. محمد عابد الجابرى، العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربى، العدد ٢٢٨، بيروت، ١٩٩٨م.
١٣. ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ٥٣.
14. Zeller, outlines of the Greek philosophy. London, 1948, p. 104.
١٥. د. فتحى المسكينى، الهوية والزمان، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٨.
١٦. أبو حامد الغزالى، المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٢٨.
١٧. أوغسطين، الاعترافات، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٣ وما بعدها.
١٨. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط٤، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ج٢، ص ١٦٨.
١٩. الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، بغداد، ب — ت، ص ٣٢٠.
٢٠. الكندى، رسالة فى وحدانية الله، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، ص ١٦٩.
٢١. الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٢.
٢٢. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٥٥٨.
٢٣. ابن عربى، فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦م، ج٢، ص٢٥١. وأيضاً :عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل، القاهرة، ١٩٦٣م، ج١، ص ٥٧.
٢٤. أندريه لالاند، موسوعة لالاند، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٦٠٥.
٢٥. ليبنتز، المونادولوجيا، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوى، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٢٠١.
٢٦. د. رسول محمد رسول، محنة الهوية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ٣١.

٢٧. ولتر ستيس، فلسفة هيجل، الموسوعة الهيجيلية، ١٩٥٦م، ج٢، ص٢٥٠-٢٥٦.
٢٨. د. رسول محمد رسول، محنة الهوية، ص ٣٠.
٢٩. المرجع السابق، ص ٣٢.
٣٠. د. أبوبكر مرسى، أزمة الهوية فى المراهقة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٥٢.
٣١. سيجموند فرويد، الكف والعرض والقلق، ط٥، ترجمة: محمد عثمان نجاتى، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٤٢. وللمزيد: فرويد، الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتى، ١٩٨٢م.
٣٢. للمزيد: د. مصطفى فهمى، علم النفس الكلينيكى، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ١٧٦ وما بعدها، د. كمال الدسوقى، علم النفس ودراسة التوافق، الزقازيق، ١٩٨٥م.
٣٣. د. أبو بكر مرسى، أزمة الهوية، ص ٥٣.
٣٤. للمزيد: Erikson. E, Identity: Youth and Crisis. New York, 1950, p. 38-50.
٣٥. هنرى و.ماير، ثلاث نظريات فى نمو الطفل، ترجمة: د. هدى قناوى، القاهرة، ١٩٨١م، ص ٦٣ وما بعدها.
36. Erikson, E.H. On the sense of inner identity. New York, 1953, p. 124.
٣٧. المرجع السابق، ص ٦٩-٧٢.
٣٨. د. أبو بكر مرسى، أزمة الهوية، ص ٦٤.
٣٩. هنرى و.ماير، ثلاث نظريات فى نمو الطفل، ص ٩٦ وما بعدها.
٤٠. المرجع السابق، ص ١٦٤ – ١٦٥.
٤١. للمزيد عن ميكانيزمات الدفاع: آنا فرويد، الأنا وميكانيزمات الدفاع، ترجمة د. صلاح مخيمر، د. عبده ميخائيل، القاهرة، ١٩٧٢م، ٤٧، ٤٨.
٤٢. للمزيد: - Kline, P. Fact and Fantacy in Freudian theory, London, 1972, p. 87-93.
- Eysenck, H.J and Wilson, G.D, The Experimental study of Freudian theory. London, 1973.
٤٣. سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى، ترجمة: أحمد عزت راجح، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٥٣.
وللمزيد: د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، القاهرة، ١٩٩٣م، د. عبد السلام عبد الغفار، مقدمة فى الصحة النفسية، القاهرة، ١٩٩٠م.
٤٤. سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى، ص ٦٤.
٤٥. د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، ص١٨٦.
٤٦. د. نديم البيطار، حدود الهوية القومية، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٦.
٤٧. المرجع السابق، ص ٥٤، ٥٥.
٤٨. المرجع السابق، ص ٨٦.
٤٩. ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٨، الكويت، ١٩٩٠م، ص ١٨.
٥٠. د. نديم البيطار، حدود الهوية القومية، ص١١.

الفصل الثاني

بِنْيَة الهوية العربية

الفصل الثانى
بنية الهوية العربية

يتكون المجتمع من الأفراد الذين يشكلون عدداً من الجماعات المرتبطة ببعضها البعض، يقيمون فى منطقة جغرافية معينة، ويعيشون معاً لفترة محددة نسبية، ذلك لأن الأفراد الذين يكونون مجتمعاً معيناً ليسوا هم أنفسهم الأعضاء نفسها على الدوام، فعضوية المجتمع تتجدد بالحياة والموت، والمجتمع ككيان هو الشئ المستمر، التراث الاجتماعى والعادات والتقاليد والنظم، ينجم عنه تفاعلات وعلاقات اجتماعية ومنظمات ومؤسسات، وبحكم ذلك التفاعل الناتج عن الروابط والعلاقات الإنسانية، يصبح للمجتمع وحدة ثقافية تتمثل فى الفكر والأعراف والقانون والتراث والآثار المادية المتبقية على مر الزمان، أو التى تتعدل أو تختفى، وكل هذا يميز هوية المجتمع عن هوية المجتمع الآخر، ومن خلال ذلك يمكن القول أن بنية هوية المجتمع ترجع إلى عنصرين أساسين، المادى المتمثل فى وحدة الأصل والتواجد المكانى، والثانى: الأيديولوجيا الثقافية المتمثلة فى اللغة والدين والتاريخ، والهوية العربية مثلها فى ذلك مثل الهويات الأخرى، ولكن يرجع الاختلاف إلى خصوصية العناصر المكونة للهوية والتى بها — أى تلك الخصوصيات — تتميز بعضها عن بعض.

أولا: التواجد المكاني ووحدة الأصل:

١- مدلول التواجد المكاني:

قبل الحديث عن مفهوم وحدة الأصل وإشكالاته، تجدر الإشارة هنا إلى دلالة التواجد المكاني الجغرافى، باعتبار عدم إمكان استمرارية مجتمع ما والحديث عن مفهوم وحدة الأصل دون الحديث عن التواجد المكانى، فلكل مجتمع إقليم خاص يرتبط به، ويشمل رقعة محددة من الأرض، وتحيط به ظروف بيئية وجغرافية معينة تؤثر بطريق مباشر أو غير مباشر فى الحياة الاجتماعية والثقافية وتطبعها بطابع مميز، وقد تنتقل بعض الجماعات البدوية من مكان لآخر- البدو الرحل- إلا أن ذلك يتم داخل إقليم محدد له أبعاده وحدوده الجغرافية.

وتُعد طبيعة التواجد المكانى الجغرافية من العوامل المادية المكونة للهوية من جانب ومن جانب آخر مؤثرة فيها، والطبيعة الجغرافية من العوامل الفيزيقية التى تلعب دوراً مهماً وأساسياً فى حياة المجتمع، ويقصد بالعوامل الفيزيقية كل ما يتعلق بالمنطقة التى يشغلها أفراد المجتمع من حيث التكوين والموقع وسطح الأرض، وأيضاً ما فى باطنها من مصادر للثروة الطبيعية ومصادر الطاقة والمياه، وكذلك المناخ السائد فى الإقليم الذى تشغله الجماعة من حرارة وبرودة وأمطار وجفاف، تلك العوامل تساهم فى تشكيل هوية المجتمع، لأن أنشطة وحياة المجتمعات تختلف باختلاف الظروف البيئية الطبيعية [1].

تتضافر العوامل المتمثلة فى طبيعة البيئة الجغرافية لتشكل المجتمع وتنقله فى كثير من الأحيان من شكل إلى آخر، ولكن فى ذلك التضافر تتفاضل أهمية كل عامل على الآخر، تبدأ من أهم العوامل ثم الذى يليه، محتواه فى نسق واحد كوحدة واحدة فعالة مؤثرة فى تغيير شكل المجتمع، حيث تخضع الصلة بين المجتمع وأنماط تفكيره وبين البيئة الجغرافية تحت عملية التأثير المتبادل، تؤثر البيئة بأسلوب تلقائى آلى على طرق التفكير وأنماطه، مما ينتج عنه عقل جمعي يتميز قليلاً أو كثيراً عن غيره، وهذا ظاهر فى اختلاف أساليب التفكير الخاصة بالمجتمعات التى تتوافر فيها المياه والأنهار عنها فى المجتمعات التى يتصف مكانها أو بيئتها بالصحراوية، وكذلك درجة الحرارة، وأساليب الحياة والفكر فى المجتمعات الحارة يختلف عنه فى المجتمعات ذات الطقس البارد، وهكذا تؤثر البيئة الجغرافية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على طرق وأساليب وعادات وتقاليد الهوية المجتمعية القائمة فيها من خلال التفاعل الديناميكى بين الإنسان والطبيعة.

من البدهى أن مجموعة الأفراد التى تكون المجتمع يفرضون سيطرتهم على مكان تواجدهم، بحيث لا يستطيع الغرباء بالتواجد فيه دون موافقتهم وإلا اعتبر ذلك اعتداء، وكلما زاد عدد أفراد المجتمع زادت معه مساحة التواجد المكانى والسيطرة عليه، ولكن ذلك فى نطاق محدد مهما كبرت مساحة التواجد المكانى، لأن أى مجتمع أو هوية تحيط به هويات ومجتمعات أخرى لها التواجد المكانى الخاص بها المسيطرة عليه، فالمكان الجغرافى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم السيطرة، أى سيطرة هوية المجتمع المتواجد فيه.

ولارتباط دلالة السيطرة بالتواجد المكانى الجغرافى استخدم الخطاب التاريخى لفظة دولة للدلالة على القوميات المتواجدة فى حيز مكانى جغرافى معين فى العهود الأولى لتكوينها، فكانت هناك دولاً عربية ذات اتجاهات عرقية قومية قامت قبل الإسلام بعهود

طويلة، كالدول العربية القحطانية التى قامت فى جنوب شبه الجزيرة العربية وعلى تخوم الشام والعراق، ودولتى الأنباط وتدمر العربيتين اللتين قامتا فى شمال شبه الجزيرة العربية وفى شمالها الغربى، وبعض الحواضر الحجازية التى اتخذت لنفسها نمطاً فى الحكم القائم على النظام القبلى، وليس المقصود هنا المفهوم السياسى لهذه الدول بل التواجد المكانى للهوية العربية فى العهود الأولى، ولا يمكن اعتبارها دولة عربية من الوجهة السياسية، لأن الدولة الواحدة هى التى تخضع لنظم سياسية وإدارية واقتصادية متماثلة ويتواصل فيها الحكم، ولكنها- أى الأماكن- كانت مراكزاً ساد فيها العنصر العربى، وارتبطت فيما بينها إلى حد كبير بروابط الجنس (الأصل) واللغات والأديان الوثنية.

وبعد ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات اتسعت تلك الرقعة المكانية وشملت الشام وشمال أفريقيا ووصلت إلى أسبانيا والترك وأرض الفرس (إيران) وجزء من الصين ثم عادت مرة أخرى لتتقلص حتى أصبح التواجد المكانى كما هو عليه الآن، وبسبب دخول العناصر الأعجمية كالفرس والبربر وغيرهم فى الإسلام وكذلك الحكم، حدث تنازع معرفى بين الإسلام والقومية، فالتزم الباحثون فى تأريخهم للدولة العربية بالنسبة للتواجد المكانى بدارسة تاريخ العرب قبل ظهور الإسلام حتى سقوط الدولة الأموية فى الشرق فحسب، واستبعدوا من هذا التقسيم تاريخ الدولة الأموية فى الأندلس لبروز العناصر الأجنبية فيه [٢].

وحالياً يمتد التواجد المكانى للهوية العربية فى بقعة شاسعة من المحيط الأطلنطى إلى الخليج العربى بمساحة ١٤,١ مليون كيلو متر مربع كما يمتد ٧٥٠٠ كيلو متر من الرأس الأبيض فى موريتانيا إلى رأس الحد فى عمان، أى ما يعادل سدس قطر الكرة الأرضية، ثلاثة أرباع هذه المساحة فى أفريقيا والربع فى آسيا، وتلك الرقعة الشاسعة ذات طبيعة صحراوية، والحدود الشمالية فى القارة الإفريقية هى البحر المتوسط الذى يمتد نحو الشرق ليصبح الواجهة التى تطل بها آسيا على الوطن العربى ويعتبر البحر المتوسط حداً طبيعياً واضحاً.

أما الحدود البرية الشمالية فهى تركيا- حدود تركيا-، والحدود الشرقية فهى تتفق فى الركن الشمالى مع سفوح جبال زاغروس فاصلة بين الدول العربية وإيران، ولكن الحدود السياسية تفترق عند خط الجبال وتتجه رأساً حتى تقابل شط العرب وسط منطقة من المستنقعات، بينما تتجه السلسلة الجبلية نحو الجنوب الشرقى لتصل إلى رأس الخليج

العربي، وبين خط الحدود وخط الجبال اغتصبت منطقة عربية (عرب ستان) لتصبح جزءاً من إيران وبعيدة عن كتلتها الأصلية في العراق ومن ثم كانت الحدود في هذه المنطقة مثار نزاع بين إيران والعراق، ويسير الحد الجنوبي كحد بحري يتمثل في الخليج العربي والبحر العربي والمحيط الهندي أما في أفريقيا يصل إلى جنوب السودان وجنوب دول شمال أفريقيا [٣].

جدير بالذكر أن هناك اتجاه يشير بانتقاداته إلى تلك المساحة المكانية للهوية العربية، ويبنى ذلك الاتجاه انتقاداته على أساس الهويات الأصلية التي كانت متواجدة في تلك الأماكن من المنظور التاريخي قبل ظهور الإسلام وعلى الأخص العراق وسوريا ومصر وأيضاً شمال أفريقيا إلى موريتانيا وكذلك السودان، فيشير ذلك الاتجاه إلى أن هوية الشعب العراقي في الأصل هي الهوية الأشورية والبابلية، والهوية الأصلية للسودان هي الهوية الحبشية وكذلك مصر هويتها الأصلية الفرعونية، وشمال أفريقيا البربر وهكذا لا يتبقى إلا شبه الجزيرة العربية، وهذا الاتجاه يتبنى فكرة النقاء العرقي.

٢- الفرق بين وحدة الأصل والنقاء العرقي:

هناك اختلاف بين مفهوم وحدة الأصل ونظرية النقاء العرقي، أما بالنسبة لمفهوم وحدة الأصل، من العوامل المادية المهمة التي تلعب دوراً أساسياً ومؤثراً في تكوين الهوية القومية، والأصل يعني في الدلالة اللغوية: ما يُبنى عليه غيره وجمعه أصول ويأتي مقابل الفرع، حيث يقال الأصل وفروعه [٤]، فالأصل هو بدء الشيء، أي أول ظهوره ونشأته، فهو الواقع المتقدم على كل مترتب عليه أو قادم من بعده، ويتمثل الأصل في تكوين الشيء ونموه نمواً تدريجياً حتى وصوله إلى وضعه الحالي، ولا يأتي بشكل مفاجئ ولكن بشكل تدريجي وتراكمي متأثراً بالظروف المحيطة الزمانية والمكانية، ومن خلاله تتحدد هوية كل مجتمع وخصوصيته وتميزه عن الآخر المختلف عنه في الأصل، وبهذا العامل يتحدد أفراد الأمة ويتمايزون، وهي رابطة – وحد الأصل نسبياً – لازمت المجتمعات الإنسانية وتتسع بازدياد عدد أفراد هذه المجتمعات، وتظل عاملاً قوياً يربط أفراد الجماعة بعضهم ببعض لمجرد شعورهم أنهم يرجعون إلى أصل واحد وهوية واحدة.

ومفهوم وحدة الأصل إن كان مؤثراً في تكوين الهوية القومية، إلا أن ذلك لا يعني وحدة العرق الصافي التي تعني أن قومية مجتمع ما لم تختلط بهويات أو قوميات أخرى منذ نشأتها التاريخية، وهذا الأمر يصعب تصوره وعلى الأخص في الهويات الكبرى

الأزمنة، ولم تختلط فى الأنساب مع المجتمعات الأخرى هى فى واقعها أقل تفوقاً بل متخلفة، بينما نجد المجتمعات القائمة على اختلاط العرقية والثقافة كالمجتمع الأمريكى مثلا أكثر تطوراً وتقدماً، وكذلك أوروبا أكثر تقدماً من المجتمعات أو الهويات المنغلقة على نفسها لانفتاح أوروبا على فكرة الخلط العرقى والذى يُنتج جيلاً أفضل من الأجيال الخاصة بالمجتمعات المنغلقة، وكذلك المجتمع القبلى أقل تطوراً وذكاءً من المجتمع الحضرى المختلط عرقياً [٥].

بناء على ذلك فإن عامل وحدة الأصل لا يعنى النقاء العرقى الصافى، ولكنه يعنى السمة العامة التى توحد أفراد المجتمع سواء أكانت جسمانية أم فكرية ولغوية وتاريخية، فعامل وحدة الأصل له أهمية مشكوك فيها من منظور النقاء العرقى الصافى، حيث لا يمكن للهويات أن تزعم لنفسها بشكل جدى أنها من أجناس خالصة النقاء، فعامل وحدة الأصل يُنظر إليه فى إطار مجموعة العوامل التى امتزج معها عبر التاريخ، وأيضاً لا يعنى الاختلاط اندثار وانتفاء عامل وحدة الأصل، ذلك لأن الاختلاط أمر نسبى بالنسبة للأصل، لهذا فإن وحدة الأصل يمكن النظر إليها بالمنظور النسبى وليس المطلق.

فعامل وحدة الأصل ما هو إلا عنصراً من العناصر المكونة للهوية، والذى يجد أساسه فى الرجوع عبر التاريخ إلى الأصل وما تبقى إلا الفروع التى بها نسبة اختلاطية، والتى ترجع فى السمات العامة نوع ما إلى الأصل، فشكلت تلك الفروع عبر الأزمنة وحدة الهوية والتى أصبحت سمة عامة للهوية القومية تفرقها وتميزها عن المجتمع الآخر، لأنه لمن المرجح أن الجماعات البشرية لم تمكث فى مرحلة النقاء إلا فترة وجيزة قياساً بعمر البشرية، ما لبثت بعدها أن تجاوزتها إلى مرحلة الاختلاط النسبى والاندماج مع غيرها اندفاعاً وراء ضرورات الحياة التى لن تتحقق إلا من خلال العيش فى جماعة واسعة، فلم يعد فى الإمكان فى العصر الحديث الادعاء بنقاء الجنس أو العرق، بل الفرع أو الفروع التى اختلطت نسبياً والمنحدرة إلى أصل مما جعل للهوية صبغة عامة تميزها عن الآخر.

٣- القبائل العربية القديمة وهجراتها:

كذلك الأمر بالنسبة لمفهوم وحدة الأصل للهوية العربية، فعند التتبع التاريخى لأصل العرب، نجد أن معظم المؤرخين قد اتفقوا على أن العرب ينقسمون إلى ثلاث طبقات، العرب البائدة، والعرب العاربة والعرب المستعربة أو المتعربة [٦]، وهناك من يقسم العرب إلى عرب عاربة، وعرب متعربة، وعرب مستعربة، ويقصد من بالعاربة العرب البائدة

وبالمتعربة القحطانية وبالمستعربة العدنانية، وهناك من يقسم العرب إلى طبقتين فقط: قحطانية باليمن وعدنانية بالحجاز [7]، ويقسمهم ابن خلدون إلى أربع طبقات متعاقبة تاريخياً، العرب العاربة وهم البائدة، ثم العرب المستعربة وهم القحطانية، ثم العرب التابعة لهم من عدنان والأوس والخزرج والغساسنة والمناذرة، ثم العرب المستعجمة وهم الذين دخلوا فى نفوذ الدولة الإسلامية بعد الفتوحات واختلطت الأنساب بحكم الهجرة والمعايشة [8].

والعرب البائدة هم الشعوب العربية القديمة التى كانت تعيش فى جزيرة العرب، ثم بادت بعاملين: الرمل الزاحف الذى طغى على العمران القديم فى أواسط شبه الجزيرة وفى الأحقاف، وهياج البراكين وما ترتب عليه من تدمير المدن [9]، ومنهم: عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم وجاسم، وعاد هم قوم هود عليه السلام، ويُعدهم المؤرخون أقدم العرب البائدة، فإذا شاهدوا آثاراً قديمة لا يعرفون تاريخها أطلقوا عليها صفة "عادية"، وقد ورد ذكر عاد فى أشعار العرب فى الجاهلية وأيضاً فى القرآن الكريم ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَاداً الْأُولَى {٥٠} وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى﴾ النجم: ٥٠، ٥١، ويستدل من ذلك أن هناك عاداً ثانية، و قد أخبر الله عن ملكهم وشدة بطشهم واهتمامهم بالبنيان الضخم فى قوله تعالى ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ {١٢٣} إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ {١٢٤} إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ {١٢٥} فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ {١٢٦} وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ {١٢٧} أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ {١٢٨} وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ {١٢٩} وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ الشعراء: ١٢٣-١٣٠، ورد فى القرآن الكريم أيضاً كيفية إبادتهم إذ أرسل عليهم ريحاً صرصراً، قال تعالى ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ﴾ فصلت: ١٦.

يذكر بطليموس أن شعب عاد كان يسكن فى المناطق الشمالية الغربية من شبه جزيرة العرب، وفى منطقة حسمي بالذات، على مقربة من منازل ثمود بوادى القرى أحد الأودية التى تتخلل سلسلة جبال حسمي، ومن بينها جبل إرم الذى يعرف اليوم باسم الجبل رم [10]، كما أن منطقة حسمي الجبلية تُعد أقرب إلى موضع ثمود، وعلى الأرجح أن الأحقاف التى ذكرت فى القرآن الكريم ﴿وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتْ النُّذُرُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ الأحقاف: ٢١

كانت منازل عاد بشمال الجزيرة، واسم "الأحقاف" حقاف فى المنطقة الجنوبية الغربية من مدين اليوم، وجدير بالذكر أن القرآن الكريم لم يحدد موقع الأحقاف بالنسبة إلى شبه الجزيرة العربية، وإنما اختلف فى تحديده المؤرخون والمفسرون لأن لفظة الأحقاف تعنى الرمال فحاولوا التماس الموضع من طبيعة المناطق الصحراوية.

وبالنسبة إلى قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَاداً الْأُولَى {٥٠} وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى﴾ النجم: ٥٠، ٥١، تلك الآية التى يستدل منها أن هناك عاداً ثانية، فهناك لفظة "فما أبقى" يمكن فهمها على أن الله عز وجل لم يبق من كافرى عاد وثمود، ومعنى ذلك أن الله عز وجل لم يهلك مؤمنيهم، فيمكن بهذا تصور أن هناك عاداً ثانية، وما يعزز ذلك الرأى قول الله عز وجل "وَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُوداً وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَنَجَّيْنَاهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ" – هود: ٥٨، وكذلك ثمود وهم قوم النبى صالح (عليه السلام) الذى دعاهم إلى عبادة الله فخالفوه فأهلكهم برجفة عنيفة – زلزال على الأرجح– وذلك فى قوله تعالى ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ الأعراف: ٧٨، وفى آية أخرى "الصيحة"، ولم يهلك الله تعالى مؤمنيهم كما فى قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحاً وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ {٦٦} وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ هود: ٦٦، ٦٧، ولهذا من المتعسر فهم مصطلح العرب البائدة على إطلاقه لأن منهم من نجى من الإبادة، والهلاك أو الإبادة إنما تمت على الكافرين فقط، أما الذين آمنوا فقد نجوا كما ورد فى القرآن الكريم، وغير معلوم إلى أين ذهبوا ولكن بالقطع استمرت حياتهم ومن المرجح نسلهم.

ولم يحدد القرآن الكريم موضع منازل ثمود، ولكنه أشار إلى أنهم نحتو بيوتهم فى الصخر بالوادى: ﴿وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ﴾ الفجر: ٩، ومنازلهم على الأرجح كما ذكر المؤرخون كانت تقع بين الشام والحجاز إلى ساحل البحر الحبشى، وكانت ما تزال منحوتة فى الجبال ورسومهم وآثارهم بادية فى طريق الحاج لمن ورد من الشام بالقرب من وادى القرى فى القرن الرابع الهجرى كما ذكر المسعودى (ت ٣٤٦ هـ)[١١]، وأيضاً يؤكد ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) على أن ديارهم بالحجر ووداى القرى فيما بين الحجاز والشام، وقد مر النبى (ﷺ) على خرائب ديارهم فى غزوة تبوك ونهى عن دخولها[١٢].

جدير بالإشارة هنا أن اسم ثمود قد ورد فى بعض كتب اليونان، فقد أشار بلنيوس فيما بين مدينتى دومة الجندل ومدينة الحج، كما حددها بطليموس بالقرب من ديار عاد

فى أعالى الحجاز، فلقد كانت ثمود فى أشعار الجاهلية على سبيل التمثيل بمصيرهم مما يدل على معرفة عرب الجاهلية بأخبارهم، وكانت الحجر مركزاً تجارياً مهماً فى الطريق التجارى بين اليمن وبين الشام ومصر والعراق، فكانت أخبارهم بذلك متداولة، وفى العصر الحديث كشفت الحفريات عن عدد من النقوش الثمودية فى أرض تبوك ومدائن صالح وتيماء وفى جبل رم وفى الطائف [١٣].

أما طسم وجديس فهما قبيلتان عربيتان يرتفع نسبهما إلى لاوذ بن إرم، وقد ذُكرا فى تاريخ العرب القديم وكانت منازلهما فى اليمامة والبحرين، وكانت اليمامة من أخصب بلاد العرب وأعمرها، ونشأ صراع بين القبيلتين، واستعانت طسم عن طريق رجل يقال له رباح بن مرة الطسمى بحسان بن تبع الحميرى ملك اليمن، فاستعاذ به على جديس، فنصره حسان وأقبل بجيش من حمير وأغار على جديس باليمامة، وظلت اليمامة أطلالاً بعد أنْ خَرَبها الحميريون إلى أن نزلها بنو حنيفة واستوطنوها حتى ظهور الإسلام، ومن المواضع المنسوبة إلى طسم حصن المشقر ويقع بين نجران والبحرين وقصر معنق وقصر الشموس- نسبة إلى أمرأة تُسمى شموس من قبيلة جديس وهى التى استثارت قومها على طسم – وهذا القصر من بناء جديس باليمامة [١٤].

وبالنسبة لأميم وعبيل فكان نزلهم رمل عالج بين اليمامة والشحر، ويشير المؤرخون إلى أنهم أخوة عملاق بن لاوذ، ومن أميم وبار بن أميم، ويشيرون أيضاً إلى أن أميم نزل أرض فارس ولذلك يعتز الفرس بأنهم من ولد كيومرث بن أميم، حتى أن بعض شعراء فارس فى العصر الإسلامى قد تفاخر بذلك القول: أبونا أميم الخير من قبل فارس، ويُنسب إلى شعب أميم أنهم ابتنوا البنيان واتخذوا البيوت من الحجارة وعبيل من ولد عوص أخى عاد، ولقد نزلوا بموضع مدينة يثرب فاختطوها، وتم ذلك على يد رجل منهم هو يثرب بن بائلة بن مهلهل بن عبيل، وأقامت عبيل بيثرب إلى أن أبادهم العماليق[١٥]، ولم يُعرف إن كانت إبادة شاملة أم بقى منهم من بقى وانتمى إلى قبائل أخرى.

ومن العرب البائدة أيضاً جرهم، من بنى أرفخشذ بن يقطن بن عابر بن شالخ، وكانت ديارهم باليمن، ثم نزلت الحجاز لقحط أصاب اليمن، وأقاموا فى مكة حتى قدمها إسماعيل عليه السلام وصاهرهم، وآلت إليهم ولاية البيت حتى غلبتهم عليه خزاعة وكنانة، فنزلوا بين مكة ويثرب ثم هلكوا بوباء [١٦]، وتلك هى الشعوب العربية القديمة التى كانت تعيش فى جزيرة العرب ثم بادت، ولكن لا يؤخذ لفظ الإبادة على

إطلاقه لأنه من الأرجح أن منهم من تداخل فى قبائل أخرى لم تباد وظلت الاستمرارية تحت هوية قبائل مختلفة.

أما بالنسبة للعرب العاربة والعرب المستعربة أو المتعربة فيطلق عليهم العرب الباقية، ويشير ابن خلدون إلى أن العرب العاربة هم أول أجيال العرب الباقية وينتسبون إلى قحطان بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح، وكان موطنهم اليمن [١٧]، أما العرب المستعربة أو المتعربة فينسبون إلى عدنان بن أدد من ولد نابت بين الهميسع بن تيمن بن نبت بن قيدر بن إسماعيل بن إبراهيم، فهم بنو إسماعيل عليه السلام، أو المعديون من ولد معد بن عدنان، وقد سموا بالعرب المستعربة لأن إسماعيل عندما نزل مكة كان يتكلم العبرانية، فلما صاهر اليمنية تعلم العربية[١٨].

يقسم المؤرخون بناء على ما سبق العرب إلى عرب قحطانية وعرب عدنانية، واستندوا إلى ما ورد فى التوراة، ومنهم وهب بن منبه وكعب الأحبار وعبد الله بن سلام وهم من أهل الكتاب، والقرآن الكريم لم يفرق بين عرب قحطانية وعرب عدنانية، وكذلك لم يرد فى الشعر الجاهلى ذكر لتقسيم العرب إلى قحطانية وعدنانية، وكل ما ورد فيه من باب التفاخر بقحطان أو بعدنان، ويضاف إلى ذلك أن علماء الأنثروبولوجيا (علم دراسة الإنسان) لم يلاحظوا وجود فوارق جسمية بينهما[١٩].

ولقد كان هناك نزاع بين القحطانين والعدنانيين، ولكن المؤرخون قد اختلفوا حول كيفية هذا الصراع، هل هو مستحكم أم عابر؟، فالبعض منهم قد رأى أنه نزاع مستحكم قديم بناء على نظرية التوراة فى الأنساب، ورجوع النسابين إلى أهل الكتاب إبان العصر الأموى والنزاع الحزبى، والبعض الآخر ذهب إلى أن هذا الصراع هو صراع طبيعى بين البداوة والحضارة حيث كان العرب من الناحية الاجتماعية يتقسمون إلى أهل وبر وأهل مدر، وأهل الوبر هم البدو وأهل المدر هم الحضر الذين يقيمون مبانيهم من المدر أو الطين، وهذا الصراع كامن فى هذا التقسيم الاجتماعى المتخذ صوراً وتعبيرات مختلفة، جدير بالذكر أن هذا التقسيم ظل إلى الآن فكثير من البلدان العربية، وغيرها من البلدان الأخرى داخل فى تكوينها مجموعات من القبائل البدوية إلى جانب المدن الحضارية، ولابد للإشارة هنا إلى أن فترة الجاهلية التى كانت قبل الإسلام بما يقرب من سبعة قرون لم تعن فيها لفظة ألحضر أو أهل الحضر" معنى الحضارة كما هو الحال لدى الحضارة اليونانية والرومانية التى كانت فى تلك الفترة، بل تعنى فقط الحياة فى بيوت من الطين أو الحجر.

ويستدل أصحاب النظرة الطبيعية لهذا الصراع على رأيهم بأنه كان هناك صراعاً بين القحطانين بعضهم بعضاً وبين العدنانين بعضهم بعضاً، وكانت هناك تحالفات بينهما لمحاربة بعض القبائل العربية الأخرى، حيث تحالفت جديلة وهى من طيئ مع بنى شيبان وهى من عدنان لمحاربة بنى عبس، وتحالفت قبائل يمنية مع قبائل عدنانية لمحاربة قبائل يمنية، وهكذا فالصراع هنا فى رأيهم طبيعى وليس متأصلاً، ويستدلون أيضاً بأنه لم يظهر أى انقسام بين العرب فى حياة النبى أو خلافة أبى بكر أو فى عهد عمر بن الخطاب، وبالإضافة إلى ذلك لم يرد فى الروايات الخاصة بتنظيم عمر بن الخطاب لديوان العطاء ما يشير إلى انقسام أو تمييز بين القحطانية والعدنانية وحتى فى أيام الصراع الحزبى بين على بن أبى طالب وخصومه[٢٠].

وفى الواقع سواء أكان الأمر عابراً طبيعياً بين البدو والحضر أم كان متأصلاً، فإن هذا الصراع ظل فترة طويلة من الزمن، فقد كان قائماً فى الجاهلية – قريبة العهد بالإسلام– بين يثرب ويمثلها الأوس والخزرج اليمنيين، وبين مكة وتمثلها قريش العدنانية، وظهر هذا الصراع بعد الإسلام فى بلاد المغرب والذى كان فيها صراع بين البربر المتحضرين وهم البرانس والبربر المتبدين وهم البتر، حيث حالفت قبيلة زناتة الممثلة للبتر العرب الفاتحين منذ السنين الأولى للفتح، بينما تولى البرانس عبء المقاومة، وأيدهم الروم فى ذلك، وحالفت كتامة البرانسية الفاطميين، بينما حالفت زناته الأمويين فى الأندلس[٢١].

والتقسيم الاجتماعى بدو وحضر يرجع إلى اختلاف طبيعة بلاد العرب، فالقسم الأكبر منها بادية تتخللها واحات وأغوار تتجمع فيها مياه الأمطار أو تتسرب فى الأرض لتكون أباراً، أما الوديان فقليلة وتقع فى أطراف شبه الجزيرة، وقد كان ذلك الاختلاف الواضح فى طبيعة بلاد العرب الجغرافية سبباً فى وجود هذا التقسيم الاجتماعى بدو وحضر، والبدو يعرفون باسم الأعراب ويسكنون فى البادية، والحضر يسكنون فى المدن ويشتغلون بالزراعة– عند توافر المياه– والتجارة والرعى.

تجدر الإشارة هنا إلى وجود العرب واستقرارهم فى الشام والعراق وشرق أفريقيا قبل انتشار الإسلام عن طريق الهجرات، حيث كانت هناك دويلات عربية على تخوم الشام والعراق كالأنباط والتدمريون والغساسنة والمناذرة، ولقد كان للنشاط التجارى فى بلاد اليمن والحجاز أثر كبير فى قيام تلك الدويلات، ذلك لأن بادية الشام و جنوب

فلسطين كانت مركزاً لهجرات متتابعة من جنوب الجزيرة العربية من أوائل التاريخ المسيحى، مثل قبيلة تنوخ وقبيلة بنى سليح وآل جفنة [٢٢].

وقد أرجع بعض من المؤرخين استقرار القبائل العربية فى بادية الشام إلى عصور سابقة للعصر الرومانى، لأن مملكة الأنباط كانت تعرف عند اليونان باسم النبط ومن أقدم الشعوب العربية التى استقرت فى جنوب فلسطين كان شعب الأنباط، وحضارة الأنباط حضارة مركبة، فهى عربية فى لغتها، آرامية فى كتابتها، سامية فى ديانتها، يونانية رومانية فى فنها وهندستها المعمارية، وهى عربية فى جوهرها، فالأنباط عند مؤرخى اليونان والرومان عرب، وأغلب الأسماء التى كان يستعملها الأنباط تشبه الأسماء التى كان يستعملها عرب الجنوب وعرب الشمال، فى شبه الجزيرة مثل حارثة ومالك وصغيرة وقصي وعدى وعمرو وعلي وحبيب، وكانت لهجتهم عربية شمالية[٢٣].

كانت حضارة الأنباط تقوم أساساً على التجارة، وكانت البتراء المركز التجارى والاقتصادى الرئيسى للطرق التجارية ما بين غزة وبصرى، وما بين دمشق وآيلة، وامتد النشاط التجارى للأنباط إلى سلوقية والإسكندرية، حيث دلت الآثار المستكشفة عن ذلك، ومعظم آثار البتراء تدل على تأثر فى البناء النبطى بالفن الهللنستى، ومعظم النقوش النبطية عُثر عليها فى مدينة الحجر وفى البتراء وفى منطقة حوران وفى سيناء[٢٤]، الأمر الذى يدل على امتداد نفوذ الأنباط جنوباً فى الجزيرة العربية حتى الحجر وغرباً حتى سيناء وشمالاً حتى حوران، ويدل ذلك أيضاً على تواجد العرب فى تلك الأماكن وانتشارهم بالتناسل والاختلاط العرقى.

وعلى الرغم من أن التدمريين كانوا قبائل عربية إلا أن الحضارة التدمرية كانت خليطاً من عناصر يونانية وفارسية، فتاريخ تدمر السابق على التاريخ الميلادى غير معروف على وجه الدقة، وكانت لغة التخاطب والكتابة عندهم لهجة من الآرامية الغربية، وتنتمى إلى المجموعة نفسها التى تندرج فيها النبطية، ولا تخلوا النقوش التى عُثر عليها فى إقليم تدمر كلمات عربية أصيلة، وهذا الخليط الحضارى كان ناتجاً عن الإمبراطورية الرومانية وحضارتها.

أما الغساسنة فهم من أزد اليمن، نزحوا تحت قيادة زعيمهم عمرو بن عامر مزيقياء بعد سيل العرم من جنوب الجزيرة العربية إلى بادية الشام، ويزعم نسابوا العرب أن هؤلاء الأزد لم يرحلوا إلى الشام مباشرة، وإنما أقاموا حيناً من الوقت فى تهامة بين بلاد

الأشعريين وعكفوا على ماء يقال له غسان فنسبوا إليه، ووادى الأشعريين بأرض اليمن، ويُسمى الغساسنة أيضاً بآل جفنة، لأن أول ملوكهم يسمى جفنة ابن عمرو مزيقياء، وإلى جفنة يُنسب أحد أمراء الغساسنة، وهو الحارث الأول بن ثعلبة بين عمرو بن جفنة، وكان يسكن مشارف الشام قبل نزوح الأزد الغساسنة قوم يُعرفون بالضجاعمة من قبائل بن سليح بين حلوان من قضاعة، وقد غلبهم الغساسنة وحلوا محلهم، ولقد ظل الضجاعمة فى مواضع من الشام إلى زمن متأخر لأن جماعة منهم حاربوا خالد بن الوليد فى دومة الجندل وفى قصم (٢٥).

وعن المناذرة، فكانت بادية العراق مفتوحة دائماً لهجرات العرب المقيمين بأطراف شبه الجزيرة العربية أو الوافدين من بلاد العرب الجنوبية، وكانت هذه الهجرات تزداد بصفة خاصة فى الأوقات التى تضعف فيها الحكومات فى العراق، وعلى هذا النحو أصبحت المنطقة المجاورة للفرات الجنوبى هدفاً لهجرة عربية فى عصر الطوائف، وهى فترة الانتقال بين سقوط الدولة البارثية وقيام الدول الساسانية، وينسب المؤرخون هذه الهجرة على قبائل تنوخ، وهى من القبائل العربية الجنوبية التى رحلت من اليمن على أثر تصدع سد مأرب، وقد نزلت فى البداية فى البحرين واستقرت هناك وتحالفت فيما بينها، وأخذت هذه القبائل تتطلع إلى الاستقرار فى مشارف العراق، وتنتظر فرصة مواتية لتحقيق هذا الغرض، فانتهزت فرصة الحرب الأهلية فى بلاد فارس وهاجرت إلى منطقة الحيرة والأنبار (٢٦).

ومن أشهر ملوكهم مالك بن فهم وهو ملك من تنوخ، القبائل التى استقرت فى الأخبية والمظال ما بين الأنبار والحيرة، وجذيمة الأبرش، وعمرو بن عدى الذى تولى الإمارة على عرب الحيرة والأنبار بعد جزيمة، ويرجع إليه الفضل فى تمصير الحيرة بعد أن كانت قد خربت زماناً وأقفرت من سكانها، وكان يسكن الحيرة بعد أن مصرها عمرو بن عدى ثلاث طوائف: عرب الضاحية والعباد والأحلاف، وعرب الضاحية هم أصحاب المظال وبيوت الوبر الذين لم يسكنوا بيوت المدر فى الحيرة، وهم التنوخيون الأوائل الذين هاجروا من اليمن، والعباد هم الذين كانوا قد سكنوا الحيرة وابتنوا فيها، وهم قبائل عربية شتى تعبدوا لملوكها، أما الأحلاف فهم الذين لحقوا بأهل الحيرة ولم يكونوا من تنوخ الوبر ولا من العباد ولكنهم أقوام من العرب البدو حالفوا المناذرة واعترفوا بسيادتهم، وإلى

جانب هذه الطوائف كان يقيم فى الحيرة بقايا أهل العراق القدامى من الكلدانيين والبابليين والآراميين وجماعة من اليهود وطائفة من الفرس [٢٧].

وكذلك من أشهر أمراء المناذرة بعد عمرو بن عدى، امرؤ القيس (ت ٣٢٨م) وهو ابن عمرو بن عدى، والنعمان الأول بن امرئ القيس الثانى (ت٤١٨م)، والمنذر بن امرئ القيس(ت٥٥٤م) المعروف بابن ماء السماء- لقب أمه مارية بنت عوف- ويُعرف أيضاً بذى القرنين ويرجع ذلك إلى ضفيرتين برأسه، وعمر بن المنذر (٥٧٤م)، والمنذر بن المنذر (ت٥٨٣م) والنعمان الأكبر بن المنذر (ت٦٠٥م)، وإياس بن قبيصة الطائى (ت٦١٤م)، والمنذر بن النعمان (المغرور) (ت٦٣٢م)[٢٨].

ولم تقتصر هجرات القبائل العربية إلى شمال شبه الجزيرة العربية فقط، بل امتدت إلى شرقى أفريقيا، حيث لم يكن باب المندب عائقاً كبيراً بين الشاطئين، فلقد عاش معظم العرب وأكثرهم فى شبه جزيرتهم الصحراوية حياة تنقل وارتحال سعياً وراء الماء القليل، والتماساً لمراعى العشب، وأيضاً بحثاً عن أماكن أكثر أمناً على أرواحهم وما يمتلكون من خطر القبائل المجاورة، والتى فرضت عليها طبيعة الحياة البدوية حياة السلب والصراع، وجعلت الحروب كثيرة بينها من أجل الحصول على الماء والمرعى.

وكان سكان السواحل- بخاصة اليمنيين والحضارمة وعرب الخليج العربى- يتجهون إلى السواحل بحثاً عن مصادر للرزق أو عن أماكن أخرى وراءها أكثر أمناً، اهتدى العرب إلى ساحل أفريقيا الشرقى لقربه الشديد من ساحلهم- بخاصة عند باب المندب- وساعدهم على ذلك يسر الملاحة فى هذه المنطقة، فأبحر العرب بحذاء الساحل الأفريقى شمالاً وجنوباً، واتصلوا بالجماعات الأخرى وتعايشوا معهم، وكان فى شرقى أفريقيا ما أغرى العرب بالتردد عليه للتجارة أو للاستيطان من كثرة الخيرات ووفرة التجارة المتنوعة وكذلك المياه.

ودخل المهاجرون العرب مع الأفريقيين فى صلات اقتصادية واجتماعية، وتزوجوا منهم، وتوطدت هذه العلاقات ونمت، مما أدى إلى ازدهار التجارة ورواجها فى زمن الرومان والبطالسة، وفى القرنين السابقين للميلاد عبر عدد غير كبير من الحميريين باب المندب، واستقروا فى الحبشة، وسار بعضهم نحو وادى النيل وبلاد النوبة عن طريق النيل، وفى وادى النيل وشمال أفريقيا استقرت جماعات عربية أيضاً فى القرن الأول قبل الميلاد، كما هاجر العديد من القبائل العربية عقب انهيار سد مأرب [٢٩].

وبعد ظهور الإسلام اتسعت رقعة التواجد المكانى واختلط العنصر العرقى وتنوع واصطبغت المجتمعات بالثقافة الإسلامية والعادات والتقاليد الاجتماعية المتماثلة، حيث وحد الإسلام بين القبائل العربية و جعلها أمة واحدة متجانسة، كما وضع ضوابط للروابط البشرية ونادى بأنه لا إكراه فى الدين، وترك للناس حرية العقيدة وخاصة النصارى واليهود والذين عُرفوا بأهل الذمة، وأوضح الإسلام أسلوب معاملتهم وما لهم من حقوق وعليهم من واجبات، وهذا ما ساعد على سرعة انتشار الإسلام، وأيضاً لأن الفتوحات الإسلامية لم ينجم عنها شئ من التخريب والتدمير، فلم يرافق الفتوحات اضطراب فى الحياة المدنية للمدن أو البلدان المفتوحة.

٤- التواجد العربى عبر الفتوحات الإسلامية:

وجدير بالذكر قبل التطرق إلى الفتوحات الإسلامية، الإشارة إلى أننا لسنا فى هذا المقام بصدد عملية تأريخ الفتوحات العربية الإسلامية فى أماكنها المختلفة فى آسيا أو فارس أو أسبانيا، أى فى الشرق والشمال والغرب، بقدر إيضاح كيفية بدء التواجد العربى الإسلامى فى المجتمعات التى تشكل فى العصر الحاضر الدول العربية فى كيانها السياسى واللغوى والدينى والثقافى والاجتماعى، وما يتبعه من إشكالية القومية فى كيان الهوية العربية، ولهذا نقتصر على فترة الفتوحات الأولى للعراق والشام حيث كان بهما قبل الفتوحات دويلات عربية، وفترة العصر الأموى والتى تم فيها فتح شمال أفريقيا.

فى عهد الخلفاء الراشدين، عزم أبو بكر الصديق (ﷺ) على تكملة ما بدأه النبى الكريم (ﷺ) بشأن نشر الإسلام، وذلك بعد أن تم له القضاء على فتنة الردة، لهذا كلف خالد بن الوليد لفتح بلاد العراق وديار فارس، فكتب أبو بكر إلى خالد بن الوليد فى السنة الثانية عشرة للهجرة أن يستعد وجيشه للتوجه من اليمامة إلى بلاد العراق، ودخل خالد بلاد العراق من أسفلها، وفى الوقت نفسه كتب الصديق إلى عياض بن غنم أن يسير إلى العراق فيدخلها من أعلاها، وأيهما يسبق إلى الحيرة فهو أمير على صاحبه، وكانت الحيرة عاصمة عرب الجزيرة، وكان يسودها النفوذ الأعجمى، وكان هدف خالد القضاء على هذا النفوذ، كما كتب الصديق إلى حرملة والمثنى بن حارثة ومن معهما للانضمام تحت قيادة خالد بن الوليد، أسفر عن ذلك عدة معارك أهمها معركة ذات السلاسل التى خاضها خالد بن الوليد، وسُميت كذلك لأن الفرس ربطوا أنفسهم

بالسلاسل حتى لا يفروا من المعركة وكان النصر حليف المسلمين، وتسلم المسلمون زمام الأمور حينما استولوا على ميناء "الأبله" الذى يقع على الخليج العربى.(٣٠)

يذكر المؤرخون أن أبا بكر أعد أربعة جيوش لفتح الشام فى أول السنة الثالثة عشرة للهجرة، وعقد الألوية لأربعة من الأمراء هم: أبو عبيدة بن الجراح ويتجه إلى حمص وله القيادة العامة، ويزيد بن أبى سفيان ويتجه إلى دمشق، وشرحبيل بن حسنة ويتجه إلى الأردن، ثم عمرو بن العاص ويتجه إلى فلسطين، وسارت جيوش المسلمين نحو سورية، وكان أول فتح تم على أيديهم هو فتح يزيد لتبوك، ثم خلفها وراءه وسار حتى التلال التى تشرف على وادى عربة، فعلم بمقدمه قائد فلسطين البطريق سرجيوس فاستعد للقائه، والتقى الجيشان عند وادى عربة وانتصر يزيد، واضطر سرجيوس إلى الانسحاب إلى غزة فلحق به المسلمون وجرت بين الطرفين معركة كبرى قُتل فيها سرجيوس، وتوجه خالد بن الوليد من العراق إلى الشام حيث التقى بيزيد وشرحبيل وأبى عبيدة فعاونهم على فتح بصرى وكانت أول المدن فى الشام التى فتحت فى عهد أبى بكر، وتوالت المعارك وكتب النصر للمسلمين وفُتحت دمشق.(٣١)

وفى عهد عمر بن الخطاب اكتمل فتح العراق والشام وفلسطين، وكانت مصر بظروفها السياسية والدينية تُعد امتداداً للظروف السائدة فى الشام، وكانت مهيأة هى الأخرى للفتح الإسلامى الذى تم بالفعل بقيادة عمر بن العاص بجيش قوامه أربعة آلاف رجل تقريباً، ووصل عمرو إلى العريش ومنها إلى الفرما وكانت تعرف بحصن بيلوز، وكان بها قوم من الروم وسقطت فى أيدى المسلمين، وذكر المؤرخون أن بطريرك الإسكندرية وهو بنيامين، عندما بلغه دخول العرب أرض مصر كتب إلى الأقباط سكان البلاد يعلمهم بأن مُلك الروم قد انقطع ويأمرهم بتلقى عمرو، والظاهر أن فريقاً من الأقباط أطاع بنيامين وانضموا إلى جانب المسلمين وكانوا لهم أعوانا.(٣٢)

اتجه عمرو بعد ذلك إلى حصن بابليون واشتبك مع البيزنطيين وأمده عمر بن الخطاب بجيش قوامه أربعة آلاف رجل حيث كان حصن بابليون من المناعة بحيث لا يمكن اقتحام أسواره فحاصره عمرو مدة طويلة، وغضب هرقل وأرسل إلى قيروس وقواد الروم يعنفهم على تخاذلهم أمام العرب، فاستمر القتال إلى أن سقط حصن بابليون، واستولى عمرو على باقى مدن مصر وتوجه إلى الإسكندرية، وبمقتضى الصلح مع الأقباط، استضاف الأقباط المسلمين، وخلف فيها ألف رجل من أصحابه، وساعد على

فتح الإسكندرية موت الإمبراطور هرقل وضعف الحكومة البيزنطية وقيام المنازعات فى القسطنطينية من أجل العرش.

وبعد فتح عمرو بن العاص لمصر فتح برقة وطرابلس الغرب، فأرسل عقبة بن نافع الفهرى على رأس حملة استطلاعية إلى برقة، وسار على رأس جيش وكانت حينئذ أشبه بولاية بربرية مستقلة عن الدولية البيزنطية، وكان يسكنها قبيلة لواتة البترية وهى من أكبر قبائل البربر شأنا وكان بربر لواتة ساخطين على البيزنطيين لحكمهم الجائر وتعسفهم فى جباية الضرائب، كما نقموا منهم لكثرة مظالمهم، وكانت قد بلغتهم الأخبار باستيلاء العرب على بلاد الشام ومصر فتطلعوا إلى الخلاص على أيدى العرب، وما أن تم لعمرو فتح برقة شرع فى فتح طرابلس، فبينما كان عقبة يفتتح فزان كان عمرو يغزو إقليم طرابلس، ولما ظفر بمدينة طرابلس سَيَّر فرقة من الفرسان إلى معقل قبيلة نفوسه الأمنع ودخل المسلمون مدينة سرت، وبذلك تم للعرب فتح برقة، وأقام عقبة بن نافع على هذه البلاد يدعو إلى الإسلام، وأصبحت برقة قاعدة لجيوش المسلمين فى غرب مصر.[٣٣]

وفى العصر الأموى توالت الفتوحات، حيث واصل العرب فتوحاتهم فى الاتجاه الشرقى فاتسعت رقعة الدولة العربية بفتوحات خرسان وتركستان وما وراء النهر من جهة، وبفتوحات السند من جهة ثانية، وفتحت جرجان وطبرستان، ولم يكن العرب قد دخلوا هذين الإقليمين قبل ذلك، واتسعت أيضاً الرقعة فى شمال غرب أفريقيا بعد فتح قرطاجنة على يد معاوية بن حديج، وكذلك فتح سوسة بقيادة عبد الله بن الزبير، وبتولية عقبة على أفريقيا بدأت مرحلة هامة من تاريخ فتح العرب للمغرب، حيث شارك فى الغزوات الأولى التى قام بها العرب على برقة وأفريقيا، واكتسب خلال السنين الطويلة التى قضاها فى برقة وطرابلس خبرات واسعة نتيجة لاحتكاكه بالسكان، وكان فتحه لبرقة سبباً فى تحول سكان هذا الإقليم إلى الإسلام.

فى أيام عبد الملك بن مروان، كلف عام ٧٤هـ = ٦٩٣م حسان بن النعمان الغسانى للقضاء على مقاومة البربر والبيزنطيين المتبقين، وبعد أن فرغ حسان من القضاء على تلك المقاومة وجه عنايته لتنظيم البلاد إدارياً على نحو ما فعله العرب فى مصر والشام والعراق بعد الفتوحات، فدوَّن الدواوين، ونظم الخراج، وبعث العمال على سائر بلاد المغرب، وعمل على تعريب البلاد والإسلام، ووزع الفقهاء فى أنحاء المغرب لتعليم البربر قواعد الدين واللغة، فأقبل البربر على الإسلام وتعايشوا مع العرب، وجند حسان منهم جنوداً

حتى أصبح معظم جيشه منهم، كما قرر حسان أن يقيم تجاه قرطاجنة فى موضع تنيس القديمة، وأنشأ فيها داراً لصناعة الأسطول، كما أسس فيها مسجداً جامعاً وداراً للإمارة وثكنات الجند وقدر لهذه المدينة أن تصبح من كبرى مدن المغرب الإسلامى.[٣٤]

عُين موسى بن نصير عام ٨٥ هـ = ٧٠٥م على شمال أفريقيا، وكان من أقدر رجال الدولة الأموية وأكثرهم كفاية، تابع موسى الفتوحات المغربية، فخرج غازياً إلى طنجة حيث عزم على استكمال فتح المغرب كله، وفى سبيل ذلك اتبع وسائل العنف مع البربر، فطارد قبائل البربر وقتل منهم أعداداً كبيرة، وأخذ يغرس بذور الرعب والذعر فى نفوسهم، وكان موسى يهتم فى حروبه بما يجنيه من مغانم وسبى دون أن يحفل بما كانت تثيره هذه الغزوات فى نفوس البربر وهم السكان الأصليين للبلاد من سوء الظن بالعرب والكراهية لهم.[٣٥]

على الرغم من أن موسى بن نصير قد نجح فى فتح المغرب كله إلا أن سياسته التعسفية مع البربر أدت مع مرور الزمن إلى إقامة حواجز فاصلة بين العرب والبربر وإلى انحراف كثير من السكان إلى تقبل مذاهب مختلفة من خوارج وشيعة، وهذا جعل من الصعوبة تأقلم بعض البربر مع العرب فحاولوا الاحتفاظ على قدر الإمكان بهويتهم القومية البربرية، مما جعل بعد ذلك ظهور إشكالية تلك الهويات عند التحدث عن الهوية العربية لتلك الدول العربية المعاصرة فى شمال أفريقيا.

وجدير بالذكر أن اقتصار السرد التاريخى للتواجد العربى على تلك الفترة – إلى فتح المغرب – إنما يرجع إلى أمرين، الأول: أن الدول العربية المعاصرة تمتد من الخليج العربى إلى المحيط الأطلنطى، ولا تُعد الأندلس– أسبانيا – من الدول العربية الآن وكذلك تركيا وإيران، والثانى: ظهور تيارات فكرية معاصرة فى أجزاء كثيرة من الدول العربية تشير إلى الهويات الأصلية العرقية التاريخية لها فى محاولة استبعاد ذاتها من وحدة العرق العربى، وبذلك تكمن إشكالية صراع الهوية مع ذاتها فى هذا المجال والذى استتبعه صراع أو تنازعية القومية والخلافة الإسلامية والذى ترجع أصوله إلى ما بعد وفاة الرسول (ﷺ)، بجانب الصراعات المذهبية والأيديولوجية، وذلك ما سيتضح بشئ من التفصيل فى الفصول القادمة.

وبعامة إن كان من المتعذر فى العصر الحديث والمعاصر تبنى نظرية النقاء العرقى، فإن ذلك يرجع لعدة عوامل منها: أن الكيان السياسى منذ عهد أبى بكر الصديق (ﷺ)

إلى سقوط الدولة العثمانية فى العصر الحديث كان جامعاً للمجتمعات أو الأقطار التى كانت تحت مظلته فى شكل ولايات، ولم يكن هناك عائقاً للهجرات والتفاعلات الاجتماعية بين شعوب تلك الولايات، مما أدى إلى حرية التنقل والاختلاط بينهما، ونتج عبر قرون من ذلك الاختلاط جيلاً معاصراً لشعوب الدول العربية الحالية يوصف بالعربية ومن الصعب عليه ادعاء مفهوم النقاء العرقى المختلف عن العرق العربى.

ومنها أيضاً: أن الدين الإسلامى الحنيف لم يفرق بين الأجناس إلا أن يكون معيار التفرقة قائماً على التقوى، وبناء على موقف الدين الإسلامى تعاملت الشعوب القائمة فى الدول العربية فى ظل الكيان السياسى منذ النشأة إلى نهاية الدولة العثمانية، فتصاهرت تلك الشعوب لعدم وجود ما يمنع من التزاوج والتعايش فيما بينها، هذا بجانب المصالح المشتركة لتلك الشعوب، وأيضاً الهجرات العربية التى كانت قبل الإسلام لشمال أفريقيا، ومن خلال ذلك يمكن القول باندماج العرق العربى مع الهويات الأخرى لتلك الشعوب وكلما كان المجتمع أكثر انفتاحاً كلما كان الاندماج أكثر، وكلما كان المجتمع من طبيعته منغلقاً كانت نسبة الاندماج أقل منه عن المنفتح.

ثانياً – الأيديولوجيا الثقافية:

يُعد مفهوم الأيديولوجيا (*) مفهوماً غير عادياً، لأنه لا يعبر عن شئ ملموس محسوس لكى يستطيع المرء أن يحدده ويُعَرفه تعريفاً جامعاً مانعاً، وأيضاً هو غير متولداً عن بديهيات ومسلمات فيحد حداً مجرداً، ولكنه مفهوم يعبر عن فكر إنسانى ذات اتجاه معين يحمل فى ذاته كيان وحدة مشتركة من أفكار وآراء لها صلة بالماضى والحاضر والمستقبل، ثقافة فى إطار زمنى متصل فيه – أى المفهوم – آثار تطورات وتصورات ومناظرات تعبر عن معان مشتركة.[٣٦]

ودلالة الأيديولوجية تعبر عن نمط من المعتقدات والأفكار والقيم المتعلقة بالجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التى تسود المجتمع فى عصرها، باعتبار أنها

(*) لفظة أيديولوجية ترجع فى الأصل إلى معناها اللغوى الفرنسى "علم الأفكار" ولكنها اختلفت فى استعمالها من مكان لآخر، ثم رجعت إلى الفرنسية فأصبحت دخيلة حتى فى لغتها الأصلية، وأول من استخدم هذا اللفظ هو المفكر الفرنسى "دستوت دى تراس" عام ١٩٠٨م فى كتابه "تخطيط لعناصر الأيديولوجية"، روز نتال، ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط٦، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٦٨.

تقوم بدور مهم فى تشكيل هوية الفرد والمجتمع، وهى تصل بين الفكر والواقع من حيث أنها نسق من الآراء والأفكار يتسم بالوحدة أو النمط المميز الواحدى فى معظم مجالات المجتمع، باعتبار أنها جزء من البناء الفوقى الذى يعكس منظومة من الأفكار التى تُعد شكلاً من أشكال الوعى الفكرى المتعدد المجالات المتفاعلة بطريقة ديناميكية.

لكل هوية أيديولوجيتها الخاصة بها والمتأثرة أيضاً بالأيديولوجيات الأخرى، فهى منهج فكرى يُطلق على النسق الفكرى المميز ذات الطابع الوحدوى، أى سمة أو صبغة تماسك بين طياتها الموضوعات المُدركة على اختلافها سواء أكانت هذه الموضوعات عقائدية دينية أم سياسية أم اقتصادية، ولكنها – أى الأيديولوجية – انتشرت بتلك الأنظمة من المعتقدات السياسية ذات التأثير والتأثر، والحقيقة أنه ليس من الضرورى أن تنحصر دلالة الأيديولوجية بالمجال السياسى لأنها مستغرقة الثقافة والفكر والأدب والفن، وكل ما أفرزه العقل الجمعى للهوية عبر تاريخه سواء أكان ذلك فى مجال الفكر أم الاقتصاد أم الفكر الدينى أم العلوم الطبيعية بصرف النظر عن المستوى التطورى لتلك العلوم، يمثل النمط الأيديولوجى لطرق التفكير الخاصة بعقل المجتمع.

هذا النمط الأيديولوجى يحتوى المعتقدات والعادات والتقاليد والأخلاق وأساليب الحياة وطرق التفكير فى جميع مجالات الهوية بصبغة تماثلية – موحدة أو شبيهة ببعضها لدى أفراد المجتمع–، ولكن تجدر الإشارة هنا أن فكرة الأنا الخالصة من الآخر والتى تكون الواحدية فى مفهوم الأيديولوجيا الخاصة بالهوية وتفترض استبعاد الآخر هى فكرة وهمية، قد يكون لها وجود عقلى لا وجود لها فى المستوى الواقعى، فالوجود الذهنى العقلى يحتوى على الوجود الفعلى وكذلك المحالات والخيالات والأوهام، أما الوجود الواقعى فلا يحتوى إلا على الممكنات أو الموجودات فى الواقع فقط.

وطالما أن الهوية مستغرقة الأيديولوجية الثقافية، موروثها وحاضرها ورؤيتها المستقبلية، فمن الضرورى أن يكون هناك تأثير بين مختلف المجالات المكونة لثقافة المجتمع بموجب المتغيرات المستحدثة سواء من داخل المجتمع أو من ثقافات المجتمعات الأخرى عن طريق التفاعل الثقافى والتجارى والسياسى بين المجتمعات عبر الأزمنة المختلفة، وهذا التفاعل يأتى أحياناً فى صورة تنازع، والتنازع هو عبارة عن محاولات لتغليب رأى على الآخر وإثبات صحته، ويشوبه صراع خفى فى محاولة نصرة الأنا على الآخر مما يؤدى إلى فكرة التأثير والتأثر بين الطرفين، وأحياناً أخرى يكون التنازع

داخلى بين التيارات الفكرية المختلفة داخل أيديولوجية الهوية الواحدة بين الماضى والحاضر أو بين الرؤى المختلفة فى الحاضر.

فى الواقع أن الأيديولوجية باعتبارها نسق فكرى معين يميز هوية معينة عن الأخرى، ينطوى على عدة موضوعات، فمن الممكن اعتبار الموضوع الظاهر أو المقدم على الموضوعات الأخرى أن ينسب اسمه إلى الأيديولوجية محل البحث والتحقيق، من جانب أن لفظة الأيديولوجية يمكن أن يقال عنها عَرَض والموضوع هو الجوهر، والعَرَضْ ينسحب على الجوهر، ولهذا فإن كان الموضوع المقدم اقتصاديا فيقال أيديولوجية اقتصادية، وتسمى بنوع هذا النظام الاقتصادى، وإن كان الموضوع المقدم أو الظاهر دينياً فتسمى أيديولوجية دينية، وكذلك الثقافة والسياسة، والموضوعات الأخرى المساعدة له فهى مستنتجة من الموضوع المقدم أو الظاهر، ولأن حياة الإنسان لا يمكن أن تنفصل مجالاتها عن بعضها، ولكن كل مجال يتضمن باقى المجالات، تكون العلاقة بين المجالات فى الأيديولوجية الواحدة علاقة تضامن واحتواء، تضامن من حيث أن الموضوعات المساعدة متضمنة فى الموضوع المقدم، واحتواء من حيث أن الموضوع المقدم يحتوى الموضوعات المساعدة، ولا يمكن الفصل التام بين المقدم والمساعد إلا من الجانب النظرى البحت، وطالما أن الحديث هنا عن الثقافة فمن الطبيعى أن يكون الموضوع الظاهر أو المقدم فى إطار الأيديولوجية هو المجال الثقافى الذى يمكن تمثله فى اللغة والدين والتراث.

والثقافة كما يعرفها تايلور هى ذلك الكل المعقد الذى يتضمن المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق واللغة والمفاهيم، وأيضا القدرات والعادات التى يكتسبها الإنسان كعضو فى مجتمع [٣٧]، وإن كان هناك عنصر للتكامل بين هذه العناصر التى تتداخل مكونا نسيجاً واحداً تتكون منه النظم الاجتماعية المختلفة يمكن وصف تلك العناصر بأنها ذات نسق واحدى أى أن هناك أيديولوجية موحدة للنمط الثقافى فى المجتمع، ويمكن القول أن الثقافة هى الشكل العام للسلوك المتعلم ونتاج هذا السلوك الذى يشترك فى العناصر المكونة له، ويتناقله أعضاء المجتمع من خلال عمليات التعلم والتأثير والتأثر.

وثقافات المجتمعات والجماعات هى أنساق من العادات وأنماط التفكير، والفروق بينهما عبارة عن تراكمات التعلم الجماعى تحت ظروف جغرافية وبيولوجية واجتماعية، وليس معنى هذا أن الثقافة ثابتة، بل هى متغيرة ومتطورة أيضاً ولكن بصورة نسبية،

ترجع إلى طبيعة المجتمع لتقبل التطور الثقافى، حيث توجد فى المجتمعات قيم متوارثة تم الاحتفاظ بها على مر العصور كجزء من الثقافة الضمنية، وهى دوافع فى التكوين النفسى الذى يشكل سلوك هوية المجتمع، وتتفاوت المجتمعات فيما بينها فى تمسكها بهذه القيم، وأيضاً تختلف باختلاف القيم الموجهة للسلوك.

ويقصد بالهوية الثقافية، السمات والملامح التى تميز وتخص مجتمع ما، تلك السمات تتضمن عملية التغير والتطور النسبى، فهى مجموعة السمات الثقافية المؤثرة على السلوك من خلال أنماط التفكير التى تسيطر على المجتمع خلال مدة تاريخية طويلة، وتميز مجموعة بشرية عن غيرها، لأنها كل نشاط إنسانى مادى أو معنوى يتأثر بظروف العصر، ذات قيم وخصوصيات تميزها عن غيرها من الهويات الثقافية الأخرى، فهى تلك المنظومة النسبية المتضمنة الماضى – التراث – والقيم واللغة والدلالات والتعبيرات والمقولات الدينية وأنماط التفكير والسلوك، هذه المنظومة تتطور بفعل الديناميكية الداخلية والخارجية أيضاً، وليس من الضرورى أن تكون هذه الديناميكية الداخلية على وجه الخصوص تعمل بشكل إيجابى، لأن فى كثير من الهويات تتجه هذه الديناميكية إلى الصورة السلبية، وبدلاً من أن تتجه هذه الديناميكية إلى التطور فهى تتجه إلى تشتت الهوية وإضعافها، هذه الديناميكية العكسية تتكون نتيجة لضعف الهوية الثقافية وجمودها وهبوط المستوى الثقافى العقلى والنفسى للمجتمع عند وجود حالات من صراع الهوية مع ذاتها.

١- اللغة:

تُعتبر اللغة من أهم أشكال التفاعل الاجتماعى لاستمرار الهوية الثقافية، حيث يؤدى التحدث بلغة مفهومه موحدة بين أفراد المجتمع الواحد إلى تدعيم التماثل فى السلوك الاجتماعى، فهى تحتوى الأفكار والعادات والتقاليد والقيم والاتجاهات والطقوس الخاصة بالهوية، لأنها الأداة المعبرة التى يستخدمها الإنسان كوسيلة اتصال فى التفاعل مع الغير من بنى جنسه ومشاركتهم خبراتهم، وقد أدت مشاركة الغير فى خبراتهم والتفاعل معهم باستخدام اللغة إلى قيام المجتمعات وجعل لكل هوية ثقافة تميزها عن غيرها.

فاللغة هى الأداة التى يستخدمها الإنسان فى تفكيره والتعبير عن وجدانياته وفهم رغبات الآخرين والتعبير عن رغباته فى النطاق الذى تفرضه عليه اللغة التى يستخدمها من ناحية محتواها وتركيبها، ولا يوجد أى جماعة من البشر ليس لها لغة، لذا تُعد اللغة

جزءاً لا يتجزأ من الميراث الاجتماعى وتنتقل من جيل لآخر مع تطور يتسق وطلب العصر مع عدم السماح بالانحراف عن المستويات الموضوعة إلا فى نطاق ضيق، لأن اللغة نتاج اجتماعى ثقافى، وتُعتبر انعكاساً لتاريخ الشعوب واهتماماتها.

واللغة تحدد معالم الهوية بما حملت من خصائص بوصفها وسيلة أو حاملا للمعرفة، لها خصوصية انتماء بشرى منحته نمطاً أو صيغاً من حمولة معرفية وخلقية وسلوكية تأتت من تراكم عناصر وخصوصيات جزئية وتفصيلية متنوعة وضخمة تكاثفت عبر الزمن، ولاسيما فى مراحل التكون الأولى المديدة للأمم والثقافات والحضارات التى كان التواصل والتفاعل فيها بين الشعوب محدوداً نظراً لتدنى وسائل الاتصال وسبل التواصل، وبما حملته أيضاً من معارف وخصوصيات ودلالات بوصفها أداة تفكير وتعبير وتواصل وموطن ذاكرة حية من جهة ومستودعاً حيوياً للمعرفة والخبرة من جهة أخرى.[٣٨]

وجدير بالذكر أن لكل هوية أو مجتمع لغة تميزه عن الآخر، وهو ما يعرف بالنموذج اللغوى العام المتفق عليه من المجتمع، وهناك بجانب هذه اللغة العامة أو المشتركة تنوعات كثيرة ذات سمات خاصة لغوياً واجتماعياً يطلق عليها اللهجات، وحينئذ يكون مصطلح "لهجات" أو "لهجة" ذا مفهوم واسع ينتظم أعداداً كثيرة من أنماط الكلام، ذلك لأن اللغة فى حد ذاتها قابلة للتطور والتغير شأنها فى ذلك شأن الموجودات، فاللغة فى حركة دائمة وثباتها أمر غير معهود أو قول غير مقبول منطقياً وواقعياً.

وتطور اللغة وتعرضها للتغير أمر ثابت لا جدال فيه، ويصيب اللغة فى كل ظواهرها، أصواتها وصرفها ونحوها وألفاظها ودلالات هذه الألفاظ ودرجات التغير متفاوتة من مستوى إلى آخر، فالأصوات والألفاظ ودلالاتها أكثر قابلية للتغير من قواعد النحو والصرف، والنحو بالذات يقع التغير فيه ببطء شديد، وهذا التغير يقع على مرحلتين متصلتين، الأولى المرحلة الفردية والتى يقوم بها فى البدء فرد واحد أو جماعة من الأفراد غير متفقين فيما بينهم على ما يقومون به من تغيير أو تجديد، فإذا ما شاع هذا الجديد وتلقته الجماعة بالقبول انضم إلى نظام اللغة وصار تقليدياً أو عرفاً اجتماعياً، وهكذا تحدث الصيرورة فى كيان اللغة محركة لعناصرها بالتطور والتغير والتجديد، وهذه الصيرورة ملحوظة وملموسة فى كل اللغات وإن اختلفت درجاتها من لغة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر.[٣٩]

ويذلك تكمن الصلة بين اللغة والثقافة، تلك الصلة تعبر عن علاقة الجزء بالكل،

فاللغة أخص والثقافة أعم، بينهما علاقة تأثير وتأثر، فاللغة فى حقيقة جوهرها هى تجسيد حى لكل معارف الإنسان وخبراته، ودليل شخصيته وهويته الثقافية، وهى بمثابة الكاشف عن مكنون النفس والعقل، ذلك المكنون الذى يترجم – باستدعاء المواقف والظروف – إلى واقع حقيقى فى صورة أحداث فعلية، وهذا الكشف باللغة يتمثل فى كل ظواهرها: فى أصواتها، وطرائق نطقها، وأدائها، ودرجات توافقها وتآلفها، وفى مفرداتها من حيث اختيار صيغها وكلماتها ونوعية هذا الاختيار، ومن حيث تراكيبها وما يتصل بذلك من ضم الكلام بعضه إلى بعض ونظمه، ويظهر هذا الكشف كذلك فى معانى الكلام ودلالاته، ومستويات هذه المعانى والدلالات من حيث الوضوح والغموض والعمق والسطحية.

واللغة – شأنها فى ذلك شأن الثقافة – خاصة إنسانية، ولها جانبين من الوجود: وجود بالقوة ووجود بالفعل، فالأول طاقة أو قدرة كامنة فى النفس، تكشفه وتنبئ عنه الترجمة الفعلية الواقعة من الفرد أو الأفراد فى ظروف معينة، وهذا هو الوجود بالفعل، وهو سابق على الأول، جانب القواعد والقوانين المخزونة فى ذهن الجماعة، فمن المقرر أن الأحداث اللغوية الفعلية تقع أولاً ويتكرارها فى سياقاتها الاجتماعية تحدث انطباعات لها تستقر فى ذهن الجماعة أو الفرد، وتصبح بمثابة الأنماط العامة التى يمكن أن تستدعى وتخرج حقيقة واقعة فى التعامل فى ظروفها المناسبة.(٤٠)

والجانبان – القوة والفعل – مترابطان ومتلازمان وجوداً وعدماً واستقراراً وتطوراً، والتجديد فى الأول – جانب الطاقة أو القواعد والقوانين – يأتى نتيجة للتعديل أو التغيير والتطور فى الثانى، ولكن لا يصبح مقبولاً أو سائداً إلا إن كان مطرد الوقوع واتفقت عليه الجماعة اللغوية المعينة وقبلته، ومعنى هذا أن الجماعة المعينة قد تتفق فى جملة القواعد والقوانين الضابطة للغتها وهو اتفاق فى الأساسيات والجوهريات اللغوية، ولكن أصحاب هذه اللغة يختلفون فى الأداء والتطبيق الفعلى والسلوك اللغوى بعامة، فهذا الاتفاق والافتراق فى البيئة اللغوية المعينة ينطبقان بصورة أو بأخرى على الوضع الثقافى لهذه البيئة، ففى وجود الاتفاق فى الجوهريات توجد الاختلاف فى الأداء والسلوك والتعامل الثقافى.(٤١)

أ- اللغة العربية (تطورها وانتشارها)

ينطبق ما سبق على اللغة العربية والتى هى من مكونات الأيديولوجيا الثقافية للهوية العربية، واللغة العربية من اللغات السامية، حيث يطلق لقب الساميين على الشعوب

الآرامية والفينيقية والعبرية والعربية واليمنية والآشورية، وأول من استخدم هذا اللقب العالم الألمانى شلوتزير (Schlözer) فى القرن الثامن عشر الميلادى خلال أبحاثه فى تاريخ الأمم الغابرة، وقد شاركه فى ذلك أيضاً العالم الألمانى، إيكهورن (Eichhorn)، وهذه التسمية مستخلصة من الترتيب الخاص بأنساب نوح عليه السلام الواردة فى التوراة – الإصحاح العاشر –[٤٢]

وتنقسم اللغات السامية من الوجهة الجغرافية إلى ثلاث مناطق: شرقية وفيها اللغة البابلية الآشورية، وغربية وتشتمل على الكنعانية والعبرية والآرامية، وجنوبية وفيها اللهجات العربية فى جميع بلدان الجزيرة العربية واللهجات الحبشية، وبعض الباحثين جعلوا المنطقتين الأولتين منطقة واحدة كبرى تسمى الكتلة الشمالية تقابلها الكتلة الجنوبية، أما فيما يختص باللغات الشرقية وهى البابلية الآشورية فالبعض يطلق عليها اسم الأكادية نسبة إلى بلاد أكاد، والبعض يسمونها الإسفينية أو المسمارية لأن الناطقين بها أخذوا الخط المسمارى ذا الزوايا عن الشعب السومرى حين تدفقوا إلى منطقته فى القسم الجنوبى من بلاد العراق.[٤٣]

وبالنسبة للغربية التى تشتمل على الكنعانية والعبرية والآرامية، تنقسم هى الأخرى إلى شعبتين: شمالية وجنوبية، وفى الشمالية الكنعانية والآرامية، أما الكنعانية فهى لغة القبائل العربية التى نزحت على الأرجح من القسم الجنوبى الغربى من بلاد العرب، واستوطنت فلسطين وسورية وبعض جزر البحر الأبيض المتوسط، وكان ذلك حوالى الألف الثانى قبل الميلاد، وهى تشمل اللهجات التالية: الأجريتية وهى أقدم لغات المجموعة الكنعانية، ويرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد قبل هجرة القبائل العربية من القسم الجنوبى، وعن هذه الأجريتية أخذ العالم الكتابة الأبجدية، وأيضاً الكنعانية القديمة، والتى جاءت بعض مفرداتها فى رسائل تل العمارنة – عاصمة مصر فى عهد إخناتون – كانت مدونة باللغة الأكادية، وقد تراسلت بين ولاة مصر على فلسطين وبين فراعنة ذلك العهد فى أواخر القرن الخامس عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد.

ومن اللهجات الكنعانية أيضاً المؤابية نسبة إلى بلاد مؤاب التى تقع فى الجنوب الشرقى من البحر الميت، وهى لهجة المؤابيين الذين كانوا من نسل لوط – وليس قومه الذين هلكوا – بن أخى إبراهيم الخليل، وقد عثر على نقش مدون بهذه اللهجة وهو

نقش ملك المؤابيين ميشع، وفيه يصف انتصاره على ملك إسرائيل، وتاريخ هذا النقش لا يجاوز تسعة قرون قبل الميلاد، ولقد عثر العلماء على هذا النقش فى عام ١٨٦٨م وهو الآن بمتحف اللوفر بباريس، واللهجة الرابعة: الفينيقية، حيث رحلت مع أصحابها خارج الوطن الأصلى حتى استقرت فى حوض البحر المتوسط وتفرع عنها اللهجة البونية التى استمرت حتى القرن الخامس بعد الميلاد، أما اللهجة العبرية القديمة فهى فى أسفار العهد القديم وهى تختلف اختلافاً كبيراً عن العبرية الحديثة.(٤٤)

وبالنسبة للآرامية – الشعبة الثانية الشمالية فى اللغات السامية الغربية – فلقد ورد فى بعض الآثار الآشورية – البابلية أن قبائلها قد هاجرت من الجزيرة أيضاً إلى أرض بابل وآشور فيما بين القرنين الرابع عشر قبل الميلاد، وقد كانت الآرامية من القوة بحيث استطاعت أن تفرض نفسها على باقى اللهجات حتى أضحت لغة التخاطب السائدة فى الشرق الأدنى، وكانت منتشرة فى جميع بلاد العراق وسورية وفلسطين وما يجاورهما من الجهة الأخرى فيما بين القرن الثالث قبل الميلاد والقرن السابع بعد الميلاد، وجدير بالذكر أن كلمة سرياني – السريانية، قد اصطلح عليها عوضاً عن لفظة آرامى – آرامية، وذلك لأن العناصر الآرامية التى اعتنقت الديانة المسيحية لم ترض لنفسها اسم آرام، إذ كان هذا اللفظ فى التوراة يمثل جماهير الآراميين الوثنيين، وعلى ذلك ادعوا أنهم سريان أى آراميون اعتنقوا المسيحية، وهذه التسمية جاءت إلى الآراميين من الرومان بعد اتصالهم بهم فى سوريا.

فبعد أن تزعزع بناء الدولة اليونانية فى سورية بسبب توغل الجيوش الرومانية، ظهرت فى شمال سوريا والعراق دويلات صغيرة كان أغلبها تابعاً للعنصر الآرامى، وذلك فى القرن الأول قبل الميلاد، وقد اشتهر بين تلك الدويلات دويلة عرفت باسم أسروينا وكانت عاصمتها مدينة أدسا، ثم أخذت تظهر تفوقها على بقية البلدان الآرامية بعد أن انتشرت فيها المسيحية إلى أن تغلبت على معظم إخواتها وأخذت مكاناً رفيعاً سائر اللهجات السريانية، وتنقسم المؤلفات السريانية إلى طورين من الوجهة التاريخية، يشمل الطور الأول آداب السريان من عهد انتشار النصرانية فى أقطارها إلى أن فتح المسلمون العراق، والطور الثانى ينتهى بتوغل جيوش المغول والتتار فى سورية والعراق، وفى القرن الرابع عشر الميلادى أخذت السريانية تفنى بسبب الغزو التتارى، وإن كان للغة الآرامية تأثيراً عظيماً فى نشأة اللغات السامية فإن لخطوطها فضلاً أعظم فى ظهور

خطوط كثيرة لأمم متمدنة، فالخط السرياني أثر تأثيراً شديداً على خطوط العربية بواسطة الأقلام التدمرية والنبطية.[٤٥]

أما الشعبة الأساسية الأخرى في اللغات – وهي الجنوبية- فيها العربية في جميع بلدان الجزيرة العربية واللهجات الحبشية، ولقد اختلف الباحثون في تقسيم اللهجات العربية، فالبعض منهم قد ذهب إلى أن العربية تشتمل على لهجتين هما العربية الجنوبية والعربية الشمالية، والعربية الجنوبية يطلق عليها اسم اليمنية القديمة أو القحطانية أو السبئية، وقد عرفت عن طريق النقوش المدونة على التماثيل والقبور وجدران الهياكل والنقود، وكذلك عُرف رسمها وأسلوب تعبيرها، وهي تختلف عن العربية الشمالية – المقصودة بالعربية عند الإطلاق – اختلافاً جوهرياً أساسياً في القواعد النحوية والمظاهر الصوتية والدلالات المعنوية.

وتتشعب اللهجات العربية الجنوبية إلى أربع: المعينية، السبئية، الحضرمية، القتبانية، ومعها اللهجات السامية في الحبشة وإن كان معظمها قد تأثر باللهجات الحامية، ويراد بالمعينية اللهجة المنسوبة إلى المعينيين الذين أسسوا في بلاد العرب في القسم الجنوبي من اليمن مملكة قديمة كانت في القرن الثامن قبل الميلاد تقريباً، أما السبئية فهي اللهجة المنسوبة إلى السبئيين الذين أقاموا مملكتهم على أنقاض المملكة المعينية، وكانت مدينة مأرب عاصمة تلك المملكة، وقد ظلت السبئية سائدة في بلاد اليمن مدة طويلة تصل إلى ما بين القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد، والحضرمية هي اللهجة المنسوبة إلى حضرموت التي استمرت أمداً غير قليل تنازل سبأ الحكم والسلطان، ولكن سبأ كانت أقوى منها فغلبتها وأزالتها، واللهجة القتبانية هي اللهجة المنسوبة إلى قتبان، وهي مملكة كبيرة نشأت في المنطقة الساحلية الواقعة شمال عدن وانقرضت في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد بعد الحروب الكثيرة التي نشبت بينها وبين سبأ، وكان من نتائج هذه الحروب، أن اندمجت القبائل القتبانية في السبئية التي غلبتها على أمرها.[٤٦]

وإن كان هناك اختلافاً جوهرياً بين العربية الجنوبية والعربية الشمالية إلا أنه غير معروف نشأة العربية الشمالية أو المراحل التي اجتازتها في عصورها الأولى، وهي قسمان: العربية البائدة التي لا يتجاوز أقدم ما وصل من آثارها نقوش من القرن الأول قبل الميلاد، أما العربية الباقية فهي المستمرة إلى الآن، وأقدم ما وصل من آثارها كان في القرن الخامس بعد الميلاد إذ لم تكن الكتابة منتشرة في بلاد العرب بل كان لا يعرف

القراءة والكتابة منهم إلا القليل النادر، فكانوا من أجل ذلك لا يدونون أخبارهم، فطبيعى ألا يصل إلينا ما نستطيع به أن نعرف لهجاتهم القديمة أو تطور اللغة نفسها.

وقبل أن نتطرق إلى الحديث عن العربية البائدة والعربية الباقية، تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين(*) قد انتقد تقسيم اللهجات العربية إلى جنوبية وشمالية، وهذا الانتقاد يرتكز على أنه بمجرد إمعان النظر فى اللهجات الشمالية يدرك مبلغ تأثرها باللغات السامية المجاورة لها كالآرامية أو السريانية، فقد كانت العرب الراحلة تتصل بأمم سورية والعراق من أقدم الأزمنة التاريخية اتصالاً متنوع الأسباب مما نجم عنه تبادل أدبى وعلمى وثقافى من حيث التأثير والتأثر، وقد امتزجت قبائل كثيرة آرامية وعبرية بالعرب فى الجزيرة العربية أو على تخومها، كما أنه لا توجد حدود جغرافية تاريخية محددة تفصل بين الشمال والجنوب فى شبه الجزيرة العربية، فلا يعرف إلى أين كانت منطقة انتشار القسم الجنوبى من اللغة العربية، ومن أين وإلى أين سارت اللهجات الشمالية من العربية، ولهذا يرى ذلك الاتجاه أن يكون تقسيم العربية ليس إلى شمال وجنوب بل إلى عربية بائدة وعربية باقية.(٤٧)

ومما يدل على صحة ذلك الرأى، أن الرأى القائل بالتقسيم الجغرافى قد انتهى هو الآخر إلى النتيجة نفسها وهو تقسيم العربية إلى بائدة وباقية، ويقصد بالبائدة تلك اللهجات والنقوش أو الخطوط وطريقة رسم الحرف والكلمة التى لم تعد موجودة، ومنها الثمودية والصفوية واللحيانية، فالثمودية هى اللهجة المنسوبة إلى قبائل ثمود التى جاء ذكرها فى القرآن الكريم وذكر مساكنها فى مواضع كثيرة، وتاريخ معظم النقوش المدونة بهذه اللهجة يعود إلى القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد تقريباً، ويبلغ تعداد هذه النقوش ما يزيد على ألف وسبعمائة عُثر عليها فيما بين الحجاز ونجد وفى شبه جزيرة سيناء وبالقرب من دمشق.

والصفوية هى اللهجة المنسوبة إلى منطقة الصفا، وإن كانت نقوشها قد عُثر عليها فى مواطن مختلفة فى الحَرّة الواقعة بين تلول الصفا وجبل الدروز، ويبلغ عدد هذه النقوش ما يزيد على ألفين، ويرجع تاريخ تدوينها إلى ما بين القرنين الثالث والسادس بعد

(*) أ. ولفنسون، مدرس اللغات السامية فى الجامعات المصرية، مستشرق، ألف كتابه الشهير تاريخ اللغات السامية عام ١٩٢٩م وطُبع فى مصر حيث كان آنذاك يعمل بالجامعة المصرية، وقد تأثر بهذا الرأى بعض من الباحثين العرب والمستشرقين.

الميلاد(*)، ولاحظ المستشرق ليتمان أن خطها قريب من الثمودى ولا يبعد أن يكون مشتقا منه، إلا أنه لا يستقر على حال واحدة، فهو تارة يقرأ من اليسار إلى اليمين وتارة أخرى العكس، وهذا التشابه بين الخطين الثمودى والصفوى جعل بعض العلماء يطلقون على الخط القديم الذى يبدو فيه أثر النوعين كليهما اسم الخط الثمودى الصفوى، فإذا أرادوا التمييز والتفرقة أطلقوا عليه اسم خط ثمودى فقط أو صفوى فقط.

أما اللحيانية فهى اللهجة المنسوبة إلى قبائل لحيان التى يرجح أنها كانت تسكن شمال الحجاز قبل الميلاد وقد عثر على نقوش كثيرة تذكر أسماء ملوك لحيان، ومن المرجح أن تاريخ هذه النقوش يعود إلى ما بين القرن الرابع والثانى قبل الميلاد، وهذه المجموعة من اللهجات الثلاث، الثمودية والصفوية واللحيانية، على الرغم من كثرة نقوشها إلا أنها قليلة الأهمية ضحلة المادة، وبعض الباحثين قد ذهب إلى أن نقوش الثمودية والصفوية واللحيانية امتازت بأمرين أحدهما أنها أقرب لهجات العربية البائدة إلى الفصحى نوعاً ما، والآخر أن الخط الذى دونت به يمكن اعتباره المرحلة الأولى فى تطور الخط العربى وانتشاره (٤٨)، ولكن فى حقيقة الأمر أن تلك الخطوط الثلاثة بعيدة كل البعد عن الخط أو الرسم العربى بعد الإسلام ولا يوجد أى نوع من التشابه، ولم يتتشر ذلك الخط بل انتهى وباد، ولهذا لا يمكن اعتباره من ضمن مراحل التطور والانتشار.

لقد عثر المستشرقون على عدد من النقوش الجاهلية القريبة إلى العزبية من حيث المادة اللغوية والأسلوب أكثر من قرب النقوش الثمودية والصفوية، وكذلك الرسم الخطى، وهذه النقوش دونت بالقلم النبطى المتأخر الشبيه للخطوط العربية الكوفية، وفيها حروفاً مرتبطة ببعضها وهذه ظاهرة غير مألوفة فى الخطوط النبطية القديمة، وأقدم هذه النقوش نقش النمارة الذى اكتشف فى مدفن إمرئ القيس بن عمرو ملك العرب وهو من ملوك الحيرة الذين انتشر نفوذهم حتى بادية الشام، ودُوِّن ذلك النقش فى القرن الرابع بعد الميلاد، أما النمارة فكانت قصراً صغيراً للروم، وهى فى الحَرَّة الشرقية من جبل الدروز، أما النقش الثانى فمدون بثلاث لغات، باليونانية والسريانية والعربية، ويسمى بنقش زبد نسبة إلى موقع موجود بين قنسرين ونهر الفرات، وتاريخه يرجع إلى

(*) لقد حل معظم رموز هذه النقوش واكتشف حروفها الأبجدية المستشرق الألمانى إنو ليتمان كان يعمل بالجامعات المصرية عام ١٩٢٩م، وله مؤلفات جليلة فى الآثار الصفوية واللحيانية والثمودية والنبطية والتدمرية والحبشية والعربية، انظر: ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٨٩.

أول القرن السادس الميلادى فى عام خمس مائة وإحدى عشرة بعد الميلاد، واشتمل على أسماء رجال عرب اجتهدوا فى بناء الكنيسة التى فيها وُضعت الكتابة، وأيضا نقش حَرّان، ويرجع تاريخه إلى سنة خمسمائة وثمان وستين بعد الميلاد، وهذا النص جاهلى عربى كامل فى كل كلماته وهو أقرب إلى الخطوط العربية فى القرن الأول للهجرة. (٤٩)

وتجدر الإشارة هنا – قبل التطرق إلى اللغة العربية الباقية – إلى أن تاريخ اللغات السامية يشير إلى أواصر القربى بين تلك اللغات، فهى جميعاً متقاربة زمنياً ومكنياً، عاشت البابلية الآشورية فى العراق زمناً طويلاً، وكذلك الكنعانية والعبرية فى فلسطين وسورية وبعض جزر البحر الأبيض المتوسط، والآرامية والسريانية فى العراق وسورية وفلسطين والعربية فى جزيرة العرب، وهذا التقارب الزمانى المكانى يدل على أن العربية فرع من هذه الفصيلة السامية، ولا يخل الأمر من عملية التأثير والتأثر إما فى الألفاظ أو الدلالات أو الرسم الخطى، فقد يكون الرسم الخطى متشابه والمدلول واللفظ مختلفان، وقد يكون اللفظ متشابه ومع ذلك تختلف الدلالة والرسم، وهكذا فعملية التأثير والتأثر بين اللغات السامية هى عملية نسبية ولا يمكن إنكارها.

وبالنسبة للغة العربية الباقية فهى التى نستخدمها الآن، وقد وصلت إلى نضجها فى المرحلة التى كانت قبيل الإسلام، من حيث كونها لغة مثالية مصطفاة موحدة جديرة أن تكون أداة التعبير عند خاصة العرب – الشعر الجاهلى –، وبظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم زاد شمول تلك الوحدة وقويت أثرها بتزول القرآن بلسان عربى مبين، ويمكن فهم لفظ "مبين" على مدلول الوضوح، أى بلسان عربى واضح ليس فيه من ألفاظ عربية منقرضة غير معروفة عند العرب، بل ألفاظه واضحة ليفهمها الناس، فلغة القرآن كانت مفهومة فى مكة ويثرب والطائف وجميع مدن الحجاز، فقد كانت وفود العرب الآتية من أقاصى بلاد الحجاز ونجد تستمع لتلك الآيات وتفهمها وتتأثر بها، ولهذا فإن القرآن الكريم أصدق مقياس للبحث فى لغة العرب فى عصر ظهور الإسلام، وإن لم يكن يشتمل على جميع الكلمات العربية لأنه بطبيعة الحال به من الألفاظ ما يناسبه ويناسب موضوعاته.

وما يقال من أن القرآن الكريم نزل بلغة قريش إن كان المقصود منه أن الرسول كان ينطق الكلمات بلهجة قريش التى هى لهجة جميع أهل مكة فصحيح، وأما إن كان المراد منه أن قريشاً كانت لها لغة علمية خاصة بأصحاب الخطابة والشعر دون سواهم من القبائل الأخرى فليس بصحيح لأنه يضيق من دائرته ويقلل عدد اللذين كانوا يفهمونه

من العرب والواقع بخلاف ذلك، وهذه الفكرة نشأت فى العصر الأموى لإظهار تفوق قريش على بقية القبائل العربية فى كل شئ لعلاقتهم بالنبوة، ولهذا فإن الاحتمال الأول هو الأرجح، والذى يذهب إلى أن الرسول (ﷺ) كان يقرأ باللهجة الشائعة فى مكة.

والوحدة اللغوية التى كانت موجودة حين ظهور الإسلام وقواها قرآنه بعد نزوله، لا تنفى ظاهرة تعدد اللهجات عملياً قبل الإسلام وبقاءها بعده، بل من المؤكد أن عامة العرب لم يكونوا إذا عادوا إلى أقاليمهم يتحدثون بتلك اللغة المثالية الموحدة، وإنما كانوا يعبرون بلهجاتهم الخاصة وتظهر على تعابيرهم صفات لهجاتهم، ولذلك قال الرسول (ﷺ) :"إن القرآن نزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف فاقرأوا ولا حرج"[٥٠]، ويشير حديث آخر إلى أن أصحاب رسول الله (ﷺ) تماروا فى تلاوة بعض القرآن فاختلفوا فى قراءته دون تأويله وأنكر بعض قراءة بعض مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها، وهناك رأى آخر عند طبقة من العلماء المسلمين يقول: إنه يجوز قراءة القرآن على عشرة أحرف، وليس ما يقيد المسلمين بتفضيل قراءة على أخرى.

والعرب ككل شعوب العالم، كانوا قبل الإسلام وبعده منقسمين إلى فئتين: فئة الخاصة التى كانت تتطلع إلى صقل لغتها وتحسينها فتسمو فى تعابيرها إلى مستوى أرفع من مستوى التخاطب العادى، وفئة العامة التى كانت تكتفى بحظ قليل من وضاحة القول وبلاغة التعبير، وتمضى تبعاً لتقاليدها وبيئاتها الجغرافية الخاصة إلى صياغة جملها وتركيب مفرداتها ولحن أصواتها، ولا شك أن البيئة الحضرية فى مكة والمدينة كانت بضرورة الحال تختلف لهجاتها عن اللهجات البدوية المنعزلة التى لا تكاد تستقر على حال، فمهما تكن اللغة العربية قد صقلت وتوحدت قبل الإسلام، ومهما تكن وحدتها قد قويت وتمت بعد الإسلام، فيمكن تصورها مؤلفة من وحدات لغوية مستقلة ومتماثلة فى قبائلها الكثيرة المتعددة، ومن أشهر القبائل التى تروى لها لهجات خاصة تختلف عن اللغة الأدبية المثالية اختلافاً واضحاً هى: تميم وطيئ وهذيل، وهى جميعاً قبائل معروفة بالفصاحة، بدوية ضاربة فى أنحاء الصحراء.

إن اختلاف اللهجات العربية الباقية كثيرة، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه يمكن الاقتصار على مجموعتين رئيسيتين، إحداهما حجازية غربية أو كما تسمى قرشية، والأخرى نجدية شرقية أو كما تسمى تميمية، وهذه القسمة الثنائية الرئيسية للهجات العربية الباقية هى الحد الأدنى لمجموعة اللهجات العربية المختلفة، وذلك لأن لهجتي قريش

وتميم أوسع نطاقاً من اللهجات الأخرى، ولهجة تميم قوية فى فصاحتها ولهجة قريش أغزر اللهجات مادة وأرقها أسلوباً وأغناها ثروة، وأقدرها على التعبير الدقيق، ولذا ارتفعت قريش فى الفصاحة عن اللهجات العربية الأخرى ولأن لهجة قريش أوضح كان شعراء الجاهلية يتخذونها فى الشعر، فكان الشاعر من غير القريش يتحاشى خصائص لهجته ويتجنب صفاتها الخاصة فى بناء الكلمة – على قدر الإمكان – وإخراج الحروف وتركيب الجملة ليتحدث إلى الناس بلغة ألفوها وتواضعوا عليها بعد أن أسهمت عوامل كثيرة فى تهذيبها وصقلها. [٥١]

لقد لعبت العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية دوراً كبيراً فى انتشار وصقل اللغة العربية بعامة ولهجة قريش بخاصة، فقد كانت العرب تحضر الموسم فى كل عام وتحج البيت فى الجاهلية، وقريش يسمعون لغات العرب فما استحسنوه من اللهجات الأخرى تكلموا به فصاروا أنصح العرب، وخلت لهجتهم من بعض المذموم من اللهجات، مثل الكشكشة وهى فى لهجة ربيعة ومضر، يجعلون بعد كاف الخطاب فى المؤنث شيناً، فيقولون: "رأيتكش" بدلاً من "رأيتك"، و"بكش" بدلاً من "بك"، ومن ذلك أيضاً عجعجة لهجة قضاعة، يجعلون الياء المشددة جيماً فيقولون: "تميمج" بدلاً من "تميمى"، وشنشنة اليمن، تجعل الكاف شيناً مطلقاً فيقولون: "لبيش اللهم" بدلاً من "لبيك اللهم"، وهكذا نبذت قريش ما هو مذموم فى اللهجات العربية الأخرى واختارت ما هو مستحسن وأفضل فى النطق والصفاء من الكلمات واللهجات.

ونتيجة لنفوذ قريش الدينى قبل الإسلام باعتبار أنهم كانوا يتولون القيام على شئون البيت الحرام واستضافة الحجاج وسقايتهم، وأيضاً نفوذهم التجارى فى أنحاء الجزيرة وما حولها من أقطار فى الشام وفارس والعراق ومصر والحبشة، وكذلك الجانب السياسى فى العلاقات المختلفة مع القبائل الأخرى، نتيجة لذلك انتشرت لهجتهم وازدهرت وسادت اللهجات الأخرى وأصبحت لغة عامة للعرب جميعاً واستعملتها القبائل المختلفة فى نتاجها الأدبى.

وبعد ظهور الإسلام والفتوحات الإسلامية انتشرت اللغة العربية وتكلم بها شعوب كثيرة، فقد نزح عرب الحضر والبادية من أطراف الجزيرة تحت قيادة لواء الإسلام إلى الممالك والأمصار وفتحوها باسم الدين الحنيف فى زمن وجيز، وكانت اللغة العربية تسايرهم خطوة خطوة فى جميع البلاد التى انتشروا فيها وبسطوا سلطانهم عليها، وأثر

القرآن أثره الشديد فى جميع اللهجات العربية فى جميع أنحاء الجزيرة، حيث انجذبت واندمجت تلك اللهجات فى لهجته، ولما كانت الجيوش الإسلامية تفتح البلاد والممالك وتقيم مكانها دولاً إسلامية، كانت اللغة العربية تتغلب على اللغات المحلية وتأخذ مكانها حتى أصبحت بعد ذلك أمماً وشعوباً إسلامية وعربية.

لم يتسم أمر انتشار اللغة العربية بالسهولة واليسر، بل واجه الصراعات مع اللغات المحلية للبلدان المفتوحة من جانب، ومع ذاته من جانب آخر، فلقد كانت للحروب الدينية والسياسية التى حدثت فى القرن الأول للهجرة آثار عميقة فى حياة المسلمين العامة، حيث بدأ تأثر العرب بحضارة الأمم التى اتصلوا بها اتصالاً فكرياً أو اشتبكوا معها عسكرياً، وأخذ هذا التأثير ينمو ويتزايد مدى القرنين الأول والثانى حتى أدى إلى النهضة العلمية التى ازدهرت فى العصر العباسى، حيث كان للفرس والسريان أثر كبير فى نمو روح العلم والتفكير العقلى فى العراق.

وطبيعى أن تؤدى هذه النهضة العلمية إلى تدرج فى اللغة العربية، فقد نشأت لهجات أخرى كثيرة مختلفة - غير لهجات القبائل المختلفة التى كانت فى شبه الجزيرة- وظهرت أساليب شتى متباينة، كان حتماً أن تصل فى نهاية أمرها إلى الانفصال عن العربية لولا تأثير القرآن الذى حافظ على تلك اللغة، غير أن الطبقات العامية من شعوب البلدان المفتوحة كانت قد أخذت تلهج بلغة عربية ممزوجة بكثير من الكلمات الأعجمية وبدأت ألسنتهم تنحرف حتى فى نطق الكلمات العربية، وأيضاً تداخل الكلمات واللهجات بين العربية واللغات الأصلية للبلدان المفتوحة.

تنبه علماء المسلمين إلى هذا الخطر الذى هدد اللغة العربية، وأدركوا أن عدوى هذا الانحراف ستصيب طبقات الشعراء والأدباء والعلماء ورجال السياسة إن لم يعملوا على تلافى أسبابها، فوضعوا القواعد النحوية والصرفية لتكون دعامة تحول دون تدهور اللغة العربية، وليس معنى ذلك وقوف اللغة على حالة ثابتة مطلقة، ولكن طبيعة اللغات دائماً متطورة، وتتسع وتنمو وفى بعض الأحيان تنحصر وتنكمش حتى تضعف أو تعود إلى نهضة جديدة، وينطبق ذلك على اللغة العربية، فقد اتسعت وانتشرت بالفتوحات التى جعلت اللغة العربية هى اللغة الرسمية فى البلاد المفتوحة، وباختلاف اللغات الأصلية لتلك البلاد والتى تضاءلت وانكمشت أمام اللغة العربية كان اختلاف اللهجات فى البلاد العربية، تختلف اللهجة العامية عامة فى العراق عنها فى سورية والأردن ولبنان،

كما تختلف عن اللهجة المصرية والليبية والتونسية، وهكذا اختلفت اللهجات باختلاف الأقطار، ومتوحدة فى اللغة العربية الفصحى وقواعدها العامة.(٥٢)

ذلك بالنسبة لانتشار اللغة العربية التى تُعد الركن الأساس مع الدين الإسلامى الحنيف من الأيديولوجيا الثقافية للهوية العربية، أما بالنسبة للخط العربى ورسم الحروف العربية، فالخط من الصناعة المدنية التى تقوى وتضعف بقوة الحضارة وضعفها كما هو الحال فى عوامل انتشار اللغة، والعرب كانوا قبل الإسلام أمة بدوية لا تقتضى معيشتهم انتشار الكتابة والقراءة، وبعامة ليس فى آثارهم بالحجاز ما يدل على أنهم كانوا يعرفون الكتابة والقراءة إلا قبيل الإسلام، على الرغم من أنهم كانوا محاطين شمالاً وجنوباً بأمم متمدنة من العرب خلفوا نقوشاً كتابية كثيرة، وأشهرها الأنباط فى الشمال كتبوا بالحرف النبطى، وحمير فى اليمن كتبوا بالحرف المسند، فلم يوجد فيهم- عرب الحجاز- من يقرأ ويكتب إلا بعد أن رحل بعضهم إلى بلاد الشام أو العراق وتخلق بأخلاق الحضر فاقتبس منهم الكتابة وعاد وهو يكتب العربية بالخط النبطى أو السريانى اللذين تولد عنهما الخط العربى.(٥٣)

وأقدم أشكال الخط العربى: الشكل النسخى والشكل الكوفى، فأولهما قد تعلمه العرب من الأنباط فى حوران أثناء رحلاتهم إلى الشام، وثانيهما تعلمه العرب من الخط السطرنجيلى السريانى من العراق قبل الهجرة بقليل، وكان يعرف قبل الإسلام بالخط الحيرى نسبة إلى الحيرة، وهى مدينة عرب العراق قبل الإسلام التى ابتنى المسلمون الكوفة بجوارها، فهذان الخطان هما أصلا الخط العربى الحديث أو هما الحلقة الأخيرة من سلسلته، إذ الحلقة الأولى من سلسلة الخط العربى هى الخط المصرى القديم، وثانى حلقة هى الخط الفينيقى وهو مشتق أيضاً من الخط المصرى القديم، وثالث حلقة هى الخط الآرامى المشتق من الفينيقى ومن الخط الآرامى اشتق الخطان النبطى والسطرنجيلى السريانى اللذان اشتق منهما الخط العربى.

وقد ظل الخط العربى بقسميه معروفاً إلى ظهور الإسلام ولكنه غير منتشر، ولقلة انتشاره وانحصاره فى أفراد قليلين يمكن القول أن العرب كانت فى ذلك الوقت أمة أمية جاهلة ولذلك سماها القرآن لما جاء الإسلام بقوله:﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ﴾ الجمعة:٢، كما أُطلق عن طريق القرآن والرسول (ﷺ) اسم الجاهلية على ذلك العصر بالنسبة للعرب قبل الإسلام، واهتم الإسلام بالخط العربى والقراءة للحاجة إليه

فى كتابة الوحى والرسائل التى كان ينفذها الرسول (ﷺ)، فقد كان محباً لانتشار الكتابة وتعميمها بين الأمة العربية، يشهد بذلك ما فعله مع أسرى بدر، حيث قبل من الأميين الافتداء بالمال وجعل فدية الكاتبين منهم أن يعلم كل واحد عشرة من صبية أهل المدينة، وبعد الهجرة ابتدأ الخط يشيع فى المدينة، وقد نهج أصحاب الرسول (ﷺ) وخلفاؤه من بعده هذا المنهج، فكان أكثر النشئ الذى نشأ فى عهدهم يعرف الكتابة فخرج منه كُتّاب الدواوين وكُتّاب الرسائل وكُتّاب القرآن، ومن المعلوم أنه لم يُكتب شئ من الكتب فى ذلك العهد إلا القرآن، فور وصول مصاحف عثمان بن عفان إلى الأقطار فتلقنها النساخ وأجادوا نقلها وتنافسوا فى كتابتها، واتخذ نساخ كل قطر طريقة لهم فى الكتابة وحينئذ أخذ الخط يترقى إلى ما وصل إليه الآن.(٥٤)

وفى أواخر الدولة الأموية ابتدأ الخط العربى يسمو ويرتقى وكثر عدد المشتغلين به، وتفرع الخط الكوفى وكانت تكتب به المصاحف إلى أربعة أقلام، اشتقها بعضها من بعض كاتب اسمه قطبة المحرر وكان اكتب أهل زمانه، ثم اشتهر بعده فى أوائل الدولة العباسية رجلان من أهل الشام انتهت إليهما الرئاسة فى جودة الخط وهما: الضحاك بن عجلان وإسحاق بن حماد الذى كان فى خلافة المنصور والمهدى، وازدادت بعد ذلك عدد الأقلام العربية فى الدولة العباسية إلى اثنى عشر قلما، كان لكل قلم عمل خاص، مثل قلم الجليل كان يُكتب به فى المحاريب وعلى أبواب المساجد وجدران القصور ونحوها وهو ما يسميه العامة بالخط الجلى، قلم السجلات، قلم الديباج، قلم أسطومار الكبير، قلم الثلثين، قلم الزنبور، قلم المفتح، قلم الحرم، قلم الخرفاج، وهكذا أخذت صناعة الخط وعلى الأخص فى زمن المأمون تنمو وتنتشر وتتقدم كسائر العلوم وازدادت الخطوط العربية على عشرين شكلاً بعد ذلك من الخط الكوفى الذى كان يكتب به القرآن منذ أيام الراشدين إلى القرن الرابع الهجرى.

أما الخط النسخى فقد كان مستعملاً بين الناس لغير المخطوطات الرسمية حتى نبغ الوزير أبو على محمد بن مقلة (ت ٣٢٨هـ) فأدخل فيه تحسيناً كبيراً بعد أن كان فى غاية الاختلال وأدخله فى المصاحف وكتابة الدواوين، وقد اشتهر جماعة كثيرة من الخطاطين هذبوا الخط النسخى وأشهرهم على بن هلال المعروف بابن البواب (ت ٤١٣هـ)، وقد أضاف عدة أقلام، وياقوت بن عبد الله الرومى (ت ٦٩٨هـ)، وقد تفرع الخط النسخى المذكور بتوالى الأعلام إلى فروع كثيرة وأصبحت الأقلام الرئيسية فى الخط العربى اثنين:

الكوفى والنسخى، ولكل منها فروع كثيرة، اشتهر منها بعد القرن السابع للهجرة ستة أقلام بين المتأخرين وهى: الثلث والنسخ والتعليق والريحانى والمحقق والرقاع، ومازال الخط يتفرع إلى الآن فقد ظهر بعد ذلك القلم الديوانى والقلم الدشتى والقلم الفارسى والقلم المغربى، وبقى الأمر تابعاً لارتفاع الدولة وانخفاض شأنها.(٥٥)

وعن ترتيب الهجاء العربية فهو مختلف عن ترتيب الحروف الأخرى المرتبة على أبجد هوز وهو الترتيب القديم المعروف عند أكثر الأمم ولا سيما السامية، وأما العربية فتبتدئ كما هو معروف أ ب ت الخ، مع أن التاء فى اللغات الأخرى هى آخر حروفها، وهذا الترتيب حديث فى اللغة العربية وضعه نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر العدوانى فى زمن عبد الملك بن مروان، وهو مبنى على مشابهة الحروف فى الشكل فابتدأ بالألف والباء لأنهما أول الحروف فى ترتيب أبجد هوز، وعقبا بالتاء والثاء لمشابهتهما الباء ثم ذكرا الجيم من حروف أبجد وعقبا بالحاء والخاء للمشابهة، ثم ذكرا الدال وعقبا بالذال، ولكون الهاء تشبه أحرف العلة فى الخفاء أخراها معها لآخر الحروف، وقبل أن يذكرا الزاى ذكرا الراء المشابهة لها لتكون الزاى مع باقى أحرف المشابهة، ولذلك ذكرا السين بعد الزاى وعقبا بالشين للمشابهة، ثم ذكرا الصاد وعقبا بالضاد، ثم رجعا للطاء من أبجد وعقبا بالظاء وأخرا أحرف" كلمن" حتى يفرغا من الأحرف المتشابهة، وذكرا العين وعقبا بالغين ثم ذكرا الفاء وعقبا بالقاف، ثم ذكرا أحرف "كلمن" والهاء وأحرف العلة، ولكون ترتيب الحروف يختلف عند المغاربة عن ترتيبها عند المشارقة كان ترتيب الحروف على طريقتين طريقة" أبجد هوز" وطريقة" أ ب ت ث"(٥٦)

أما الإعجام أو النقط فيُظن أنها كانت موجودة فى بعض الحروف قبل الإسلام وتنوسيت، ولكن المشهور أن اختراعها كان فى زمن عبد الملك بن مروان، وذلك أنه لما كثر التصحيف خصوصاً فى العراق، والتبست القراءة على الناس لتكاثر الأعاجم من القراء والعربية ليست لغتهم، فصعب عليهم التمييز بين الأحرف المتشابهة، فسأل الحجاج الكُتّاب أن يضعوا للأحرف المتشابهة علامات ودعا نصر بن عاصم الليثى ويحيى بن يعمر العدوانى (تلميذى أبى الأسود) لهذا الأمر فوضعا النقط أو الإعجام أزواجاً وأفراداً بعضها فوق الحروف وبعضها تحتها، وسمى الإعجام إعجاماً لأن الإعجام فى المعنى الأصلى هو التكلم على طريقة العرب، وكان الجمهور ينفر من الإعجام والحركات فى

الكتابة، ولكنهم رجعوا بعد ذلك عن هذا الرأى حتى كانوا يعدون إهمال الإعجام خطأ فى الكتابة واستمر الأمر على اتباع هذا الإعجام إلى الآن.[٥٧]

وعندما نشأ النحو العربى كان الهدف منه ضبط القواعد التى يسير عليها الإعراب وتسهيل تعلمها واحتذاؤها فى الحديث والكتابة، وتجنب اللحن بسبب اختلاط العرب بالعجم، ثم اتسع نطاق علم النحو شيئاً فشيئاً حتى شمل أجزاء الجملة وترتيبها، وأثر كل جزء منها فى الآخر، وعلاقة هذه الأجزاء بالأخرى، وطريقة ربطها، وأنواع الجمل، وأقسام الكلمة وأنواع كل قسم منها ووظيفته فى الدلالة، وأما الصرف فموضوعه ضبط القواعد المتصلة باشتقاق الكلمات العربية وتصريفها وتغير أبنيتها بتغير المعنى وغيرها.[٥٨]

وقد نشأت فى النحو مدرستان وهما مدرسة البصرة التى اعتمدت مذهب العقل والنقل معاً، واتخذت من النقل والمنطق- متأثرة بالمنطق الأرسطى اليونانى- والرواية والقياس منهجاً لها فاهتمت بالقواعد والقياس، أما مدرسة الكوفة فكانت أكثر ديناميكية وحيوية فقبلت الموضوع والمنحول، والتساؤل الذى يطرح نفسه هنا: ألم ينزل الله عز وجل آيات القرآن الكريم متضمنة قواعد الإعراب؟، باعتبار عدم وجود فاعلاً منصوباً أو مفعولاً مضموماً فى الآيات، فكيف يمكن إذن التحدث عن نشأة النحو بعد الإسلام؟ وأيضاً الأخذ فى الاعتبار أن الشعر الجاهلى قبل الإسلام كان يتضمن البنية النحوية.

إن علم النحو استنبطت قواعده من آيات القرآن الكريم كما هو الحال فى علم الفقه، فالقرآن الكريم يحتوى على الأحكام الفقهية، وعلم الفقه هو "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وهو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية"، ويرتبط ذلك بعلم أصول الفقه الذى هو "العلم بالقواعد والبحوث التى يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"، وموضوع البحث فى علم الفقه هو "فعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية"، فالفقيه يبحث فى بيع المكلف وإجارته ورهنه وتوكيله وصلاته وصومه وحجه لمعرفة الحكم الشرعى فى كل فعل من هذه الأفعال، أما موضوع البحث فى علم أصول الفقه فهو "الدليل الشرعى الكلى من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية"، فالأصولى يبحث فى القياس وحجيته، والعام وما يقيده، والغاية المقصودة من علم الفقه هى تطبيق الأحكام الشرعية على أفعال الناس وأقوالهم، أما الغاية المقصودة من علم أصول الفقه فهى تطبيق قواعده ونظرياته على الأدلة التفصيلية للتوصل إلى الأحكام الشرعية التى

تدل عليها، ولقد نشأ علم أصول الفقه فى القرن الثانى الهجرى، لأنه فى القرن الأول لم تدع حاجة إليه، فالرسول (ﷺ) كان يفتي ويقضى بما يوحى به إليه ربه من القرآن، وبما يلهم به، وبما يؤديه إليه اجتهاده.(٥٩)

وكذلك النحو فى اللغة العربية، فالبعض من الباحثين يرى أن أبا الأسود الدؤلى هو أول من وضع النحو العربى، والبعض الآخر قد رأى أن أول من وضع النحو العربى هو على بن أبى طالب حيث أعد رقعة رفعها إلى أبى الأسود وفيها: اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأه به والحرف ما أفاد معنى، وطلب إليه أن ينحو هذا النحو، وأعلمه أن الاسم ثلاثة: ظاهر ومضمر، واسم لا ظاهر ولا مضمر، وأضاف أبو الأسود باب العطف والنعت وإن وأخواتها، وتلك خطوط أولى للنحو، وليس بممنوع عقلاً أو منطقياً التأثر بما فى نحو اللغات الأخرى التى كان من أصحابها بين يدى علىّ طائفة كبيرة فيها أصحاب علم وفقه ودراية بنحو لغاتهم.(٦٠) ثم تطور النحو العربى متخذاً آيات القرآن الكريم معياراً له.

ب- إشكالية تقديس اللغة

إن إشكالية تقديس اللغة ليست حديثة العهد ولكنها قديمة، حيث ألفت الأمم كافة لغاتها واستعملتها حتى أدى بها الأمر إلى الإعجام الذى تجاوز الحد المعقول، وقال كل بقدم لغته وافتخر بمجدها وأنها باقية على الدهر وأن اللغات الأخرى فروع عليها، ذهب العبرانيون إلى أن اللغة العبرانية هى اللغة الأولى، وأن الله قد علم آدم هذه اللغة، وهم يبنون دعواهم على ما جاء فى التوراة "وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها، فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية"- سفر التكوين، الإصحاح الثانى الآية ١٩، ٢٠.

وجاء الآراميون فنادوا بشرف لغتهم وقدسيتها لأنها كانت لغة السيد المسيح وأمه العذراء ولأنها لغة الأسفار المقدسة، فقد كتب بها سفرا دانيال وطوبيا وسفر يهوديت وسفر عزرا وسفر استير، ومازال نصارى المشرق ممن يمت إلى أصول آرامية يعتقدون بفضل وقدسية تلك اللغة، وآية ذلك عندهم أن السريانية الآرامية أمدت العربية بثروة ضخمة من الألفاظ والنظر العلمى التاريخى لا يثبت هذا الادعاء، وليس معنى التأثير

والتأثر بين لغتين أن أحدهما قد أمدت الأخرى بثروة ضخمة من الألفاظ لأنه إن كان كذلك لأصبحت الثانية شقاً لا ينفصل عن الأولى وذلك لا ينطبق على الآرامية والعربية.

استندت كل أمة - على الأخص أصحاب الأديان السماوية- على لغة رسولها التى هى بالضرورة لغة رسالته السماوية لتبرير تقديس لغتها، وجاء المسلمون وتبنوا الفكرة نفسها، فذهبوا إلى أن اللغة العربية مقدسة باعتبار أنها لغة القرآن الكريم والرسول (ﷺ)، وفسروا قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ البقرة: ٣١، بناء على أن تلك الأسماء التى علمها الله تعالى لآدم كانت باللغة العربية، وأيضاً الخط العربى حيث فسروا قوله تعالى ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ العلق: ١، بناء على الخط العربى ورسمه، وذهبوا إلى أن لسان أهل الجنة عربى مبين استنتاجاً من قوله تعالى ﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ﴾ النحل: ١٠٣، وبهذا كانت لغة آدم عليه السلام فى الجنة اللغة العربية ولما عصى ربه سلبه الله تعالى العربية وتكلم بالسريانية فلما تاب عليه رده إلى العربية.[٦١]

وفى الحقيقة لا يوجد دليل نقلى أو عقلى منطقى على هذا الادعاء، ولا على قدسية اللغة فى حد ذاتها، فعند النظر والتحليل لآراء القائلين بقدسية اللغة- العربية على وجه الخصوص- نجد بعدها عن المنهجية العلمية سواء فى المجال النقلى- أى القرآن والسنة- أو فى المجال العقلى المنطقى أو التاريخى، وبالنسبة للمجال النقلى فإن الله عز وجل لم يخبر عباده فى القرآن الكريم أو التوراة أو الإنجيل عن اللغة التى علم بها آدم الأسماء ولا عن طبيعة اللغة فى يوم القيامة، وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة، لم يخبر أيضاً الرسول (ﷺ) عنها، ولكن ما هو معروف أن الرسالات السماوية قد وردت بلغة رسولها وأممها، وكل أمة حاولت رفع شأن لغتها بنوع من الاستنتاج، والوقوف على حقيقة ذلك لا يمكن عن طريق العقل والاستنتاج ولابد للنقل فى تلك المسألة والنقل لم يخبر عنها، ولهذا جاءت الآراء ظنية لا ترتقى إلى درجة اليقين.

وعندما ذهب المسلمون إلى أن لسان أهل الجنة عربى، استنتاجاً من قوله تعالى ﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ﴾ فإن ذلك الاستنتاج فى المستوى الظنى لأن الآية لا تشير إلى ما استنتجوه، ففى ضوء ما قبلها وما بعدها لا تشير إلى لسان أهل الجنة، ولكن تشير إلى ما ذهب إليه أهل الكفر من أن الرسول (ﷺ) يعلمه إنسان بشر وليس جبريل المرسل من الله عز وجل، تنفى الآية هذا الزعم وتثبت أن الذى يعلم الرسول (ﷺ) هو الله عز وجل عن طريق جبريل (عليه السلام)، والقرآن الكريم بلغة الرسول (ﷺ) أى باللغة

العربية، يقول عز وجل ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ {١٠٢} وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ {١٠٣} إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ النحل: ١٠٢- ١٠٤، ويتضح من ذلك أن الآية لا علاقة لها من قريب أو بعيد بما استنتجوه عن لغة أهل الجنة.

كذلك الاستنتاج القائم على الآية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾- البقرة: ٣١، لا تقرر الآية أو تتضمن اللغة التى علم الله آدم بها الأسماء، يقول تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ {٣١} قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ {٣٢} قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ البقرة: ٣١،٣٣، والآيات تشير إلى علم الله تعالى بغيب السموات والأرض ولا علاقة لها بنوع اللغة التى تعلم بها آدم الأسماء، ولا يصح الاستدلال من جزء من آية دون باقى الآية فى ما قبلها من آيات وما بعداها فإن تلك المنهجية تخرج الآية عن مقصودها الصحيح.

وبالنسبة للمجال العقلى المنطقى فإن العقل قاصر على تقرير الأمور الغيبية دون الاستناد إلى النقل، وهذه القضية توقيفية، والتوقيف فيها أولى، أى توقيف علمها على الله عز وجل طالما أنه تعالى لم يخبر بها فى القرآن أو جاء بها حديث نبوى صحيح، وإن كانت اللغة العربية مقدسة لأن القرآن الكريم نزل بالعربية فإن الأمر ينطبق بالضرورة على اللغة الآرامية والعبرية، لأن التوراة والإنجيل كتب مقدسة من عند الله عز وجل، أنزلها تعالى بلغة رسله - بصرف النظر عما اعتراها من التحريف -، إن ما هو مقدس فى القرآن الكريم النظم الخاص بالآيات من حيث الدلالة والمعنى والعلم المتضمن فيها وأيضاً الأحكام الواردة، وليست اللغة فى حد ذاتها، فإن العرب كانوا يتحدثون العربية قبل نزول القرآن الكريم، فإن كانت اللغة مقدسة فى حد ذاتها لكان كلام العرب قبل الإسلام مقدساً وهذا محال.

وإن كانت اللغة العربية مقدسة للزم عن ذلك أن الأمم التى لا تتحدث بها قد تركت ما هو مقدس إلى ما هو غير مقدس واستحقوا العقاب على ذلك، وهذا ما لا يقبله عقل ولا أتت به أديان سماوية، ومن جانب آخر إن تقديس اللغة يجعل منها قالباً

محدداً لا يستطيع المجتمع إضافة الألفاظ التى تتناسب والمتغيرات المستمرة فيه، والتى تتلاءم وطابع العصر والابتكارات والحضارة بموجب امتناع الإضافة على ما هو مقدس، ولتوقفت الحركة المستمرة لحضارة المجتمع ولتجمدت العقول عند حد القالب المحدد للغة.

ومن ذلك يمكن القول أن اللغة كائن حي ينمو ويتأثر بما حوله شأنه شأن الكائنات الحية الأخرى، لأن من عوامل تطور وانتشار اللغة العوامل الحضارية، الحضارة الثقافية بمجالاتها المتعددة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأيضاً المادية العلمية من الابتكارات والاختراعات والاكتشافات، وهذا لا يتعارض مع الدين الإسلامى الحنيف، فالعلاقة طردية بين المستوى الحضارى بشقيه الثقافى والمادى وبين تطور وانتشار اللغة، فكلما زاد المستوى الحضارى للمجتمع كلما زاد انتشار اللغة وتطورها، ولا تنتشر اللغة بالخطاب الإنشائى المدحى فى أهمية اللغة وعلوها، وهذا ما يحدث الآن فى الهوية العربية.

وجدت الهوية العربية نفسها أمام كم هائل من الألفاظ والمصطلحات الأجنبية التى تغلغلت فيها، ولم تستطع تلك الهوية الصمود أمامها، لأن هذه الألفاظ وليدة حضارة وعلم فى جميع المجالات لا تستطيع الهوية العربية الاستغناء عنها إذ كيف تتعامل مع ما أنتجته الهوية الغربية من علم وحضارة؟. وإن عُربت تلك الألفاظ والمصطلحات لخرجت عن مدلولاتها العلمية لأنها إفراز هويتها، وأيضاً لأن معظمها تحمل أسماء مكتشفيها فلا مجال للتعريب – التعريب هنا بمعنى الترجمة- فأخذت الهوية العربية منحى غير مجد وهو منحى المدح الإنشائى لأهمية اللغة العربية وفضلها على اللغات الأخرى، فأصبح الخطاب بعيداً عن الواقع والهوة بينهما كبيرة، أهملت الهوية العربية بذلك العامل المهم فى انتشار اللغة وهو الحضارة التى ينتجها المجتمع واستندت إلى الخطاب الإنشائى الذى لا طائل منه، وليس معنى هذا أن الدين لا دور له فى انتشار اللغة، بل إن الدين من العوامل المهمة أيضاً، ليس فى بنية الهوية فحسب بل فى انتشار اللغة، فالدين الإسلامى قد حث على العلم والتطور، وأيضاً فإن العلاقة بين اللغة والدين علاقة وثيقة، ذلك لأن الدين هو المصدر الخصب الذى يمد اللغة بأسباب النمو والرقى وعوامل الازدهار والانتشار.

٢- الدين الإسلامي

يمثل الدين الإسلامى الجانب الأساس الأيديولوجى الثقافى لبنية الهوية العربية، ولا يعنى ذلك التقليل من شأن الأديان الأخرى الموجودة فى المجتمعات العربية والمكونة كذلك للهوية العربية، ولكن لأن الدين الإسلامى يشكل السواد الأعظم من المجتمع،

وهو العامل الأساسى فى انتشار اللغة العربية فى الأقطار التى تشكل المجتمع العربى ككل، والأديان الأخرى تشكل الأقلية، لذلك فإن الدين الإسلامى يُعد من المكونات الأساسية للهوية العربية وتراثها الفكرى.

والدين الإسلامى غنى عن التعريف، لذا نتطرق إليه من خلال الأسس والخطوط العريضة، بنى الإسلام على خمسة أركان، التوحيد: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويعتمد مفهوم التوحيد على تنزيه الله عز وجل ونفى مثلية المخلوقات عنه اعتماداً على قوله عز وجل" لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"- الشورى: ١١، والاعتقاد بصفاته تعالى كما أوردها فى القرآن الكريم الذى أنزله عن طريق الوحى- جبريل (ﷺ)- على محمد (ﷺ)، كالعلم فهو العليم الحكيم والقدرة اللامتناهية وهو تعالى سميع بصير حيى مريد، فلله تعالى صفات العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، دون تشبيه بالمخلوقات وصفات الله تعالى لا متناهية كالعدل والحكمة والمغفرة والرحمة، وقد ورد الكثير من تلك الصفات فى القرآن والسنة النبوية الشريفة.

وتجدر الإشارة هنا إلى لا نهائية الصفات الإلهية، فلقد سمى الله تعالى نفسه بأسماء، وهى تعبر عن صفاته حيث أن أسماء الله تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، مشتقة منها، وبذلك كانت حسنى، إذا لو كانت ألفاظاً لا معنى فيها لم تكن حسنى، ولو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنها تعالى بأفعالها، فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها، وإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها، وأيضاً لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التى لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به، إذن فصفات الله تعالى لها أسماء وهذه الصفات تابعة للموصوف، والاسم يعود بالتالى إلى الموصوف، وهو – أى الموصوف – لا يُعرف إلا بمعرفة صفاته، وصفاته لا يمكن معرفتها إلا عن طريق الوحى أى النقل، ولهذا كانت أسماء الله تعالى توقيفية وليست قياسية، أى موقوف علمها على الله تعالى لا مجال للعقل أن يطلق أسماء الله ما لم يسم بها نفسه.[٦٢]

وفى إثبات أسماء الله تعالى إثبات لصفاته أيضاً، لأنه ثبت كونه موجوداً واحداً فقد وصف بأنه حى، وإذا ثبت أنه قادر عالم وصف بصفة القدرة والعلم، وهكذا لولا هذه المعانى لاقتصرت أسماؤه على ما ينبئ عن وجود الذات فقط، ومعلوم أن أسماء الله تعالى تنبئ عن الذات والصفات، لأن الاسم يدل على معنى تحته وذلك المعنى هو

الصفة، والأسماء الإلهية لا تدل على معنى واحد بدليل كثرة الأسماء، ولو كانت تدل على معنى واحد فما كان هناك داع لكثرتها، فالله لا يفعل إلا الحكمة، ولأن الأسماء الحسنى غير محصورة وغير متناهية فبالتالى غير مترادفة المعانى.

أما عن حديث رسول الله (ﷺ) "إن لله تعالى تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً إنه وتر يحب الوتر من أحصاها دخل الجنة" – رواه مسلم والبخارى فى صحيحيهما – لا يعنى حصر الأسماء فى ذلك العدد، وإن كان ظاهر الحديث يشير بحصر الأسماء فى هذا العدد المذكور إلا إنه يعنى أن من أحصى تسعة وتسعين اسماً من أسماء الله تعالى دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها لا الإخبار بحصر الأسماء، وليس فيه منع ما عداها من الزيادة وإنما التخصيص لا الحصر، لأن من معانى الإحصاء العلم والإيمان والعمل بالشيء، فقوله "من أحصاها" أى من حفظها وأدى حقوقها وذكرها ودعى بها وعَلِم معانيها ونزهها على الوجوه التى تحملها الشريعة، ويعنى الإحصاء أيضاً العلم بمعنى كل اسم بالنظر فيه والاستدلال عليه بأثره السارى فى الوجود، وتمام ذلك أن يتوجه العبد إلى الله تعالى من العمل الصالح الظاهر والباطن بما يقتضيه كل اسم من الأسماء فيعبد الله بما يستحقه من الصفات المقدسة التى وجبت لذاته، وهذا هو معنى الإحصاء، أى التخصيص لا الحصر.

ويدل عدم الحصر أن الأسماء تدل على معان، وهذه المعانى هى صفات الله عز وجل وصفات الله لا تتناهى، لأنه إن حُصرت الصفات حُصرت القدرة وقدرة الله غير متناهية والحديث الشريف يعنى قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الأعراف: ١٨٠، ولقد خصص ذلك لأن قدرة العباد محدودة ولا تستطيع أن تحوى اللامتناهى، ويستدل على ذلك من قول الرسول (ﷺ) "لا أحصى ثناء عليك كما أثنيت أنت على نفسك" وكذلك دعاء الرسول (ﷺ) "أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك".[٦٣]

أما الركن الثانى: فهو الصلاة، كتب الله عز وجل على المسلمين خمسة فروض فى اليوم الواحد فى مواقيت محدودة وهى معروفة، والثالث: الصوم، يصوم المسلمون شهر رمضان عن الطعام والشراب والشهوات من طلوع الفجر إلى بداية المغرب، والرابع: الزكاة وهى ركن تعبدى أقرنه الله تعالى بالصلاة لما لها من أهمية، واجبة على المسلم المكلف، وهى على نوعين: زكاة الأموال وزكاة الفطر، وزكاة الفطر واجبة على كل

مسلم يملك ما يزيد عن قوت يومه ويحدد ميعادها قبل فجر يوم عيد الفطر، وأما زكاة الأموال فتنقسم بدورها إلى زكاة المال وزكاة الزرع وزكاة الأنعام، ولقد حدد الله سبحانه وتعالى طريقة إنفاق الزكاة فى ثمانية مجالات تجمعهم معنى الحاجة إلى الكفاية بين الفقراء والمساكين والعاملين عليها، والركن الخامس: الحج لمن استطاع إليه سبيلا ومناسك الحج معروفة كالوقوف بعرفة وطواف البيت، تلك هى الخطوط العريضة للأركان الخمسة للدين الإسلامى.

وفى الدين الإسلامى قيم وأوامر ونواهى للمعاملات الأخلاقية، ويعتمد التشريع الإسلامى على مصادر رئيسة وهى القرآن الكريم، كتاب الله الذى نزل على نبيه محمد (ﷺ) عن طريق الوحى، والسنة النبوية الحميدة، وهى تنقسم إلى جزئين: سنة نظرية تتمثل فى أحاديث الرسول (ﷺ)، وهى أحاديث شارحة وموضحة لما جاء فى القرآن الكريم، وسنة عملية تتمثل فى ما كان يقوم به الرسول (ﷺ) من عبادات عملية وسلوكية أخلاقية، ويشير البعض من الباحثين إلى مصدر ثالث للتشريع الإسلامى وهو شروح الأئمة واجتهاداتهم فى تفسير التشريعات التى وردت فى القرآن والسنة، ولكن ذلك يدخل فى باب التراث وليس المصادر الرئيسة للتشريعات الإسلامية، ولذا قال الفقهاء الأولون: "لا تأخذوا عنا ولكن خذوا ممن أخذنا منهم"، أى الكتاب والسنة.

شكل الدين الإسلامى المنطلقات الفكرية للعقلية العربية بما يحتويه من مبادئ وقيم تشكل مظاهر الحياة العملية – بصرف النظر عن اختلافات وتنازعات العقل العربى فى فهم تلك المبادئ–، وبنى على تلك القيم والمبادئ والأصول منهجية الإجماع والاجتهاد بالرأى والقياس، وهى مظاهر الفكر العملى للأمور المستجدة والمستحدثة فى المجتمع، ذلك لأن الدين الإسلامى ليس ديناً جامداً جاء ليلغى جميع ما قبله بل أقر ما هو صحيح ونهى عن ما هو غير صحيح وأضاف الجديد النافع وفتح الباب الفكرى لكيفية التعامل فى الأمور المستجدة، وقد عُرف الإجماع فى عهد الرسول وفى عهد الصحابة، وهو مظهر عملى للآية الكريمة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ الشورى: ٣٨ ولفظة "أمرهم" فى هذا المقام عامة، أى تعم شؤون الحياة العملية بمجالاتها المختلفة.

ولكن المسلمون قد اختلفوا وتنازعوا فى تفسير الإجماع، فطائفة تراه فى إجماع الصحابة، وأخرى أهل العصر، وثالثة فى إجماع أهل المدينة، ورابعة فى إجماع أهل الكوفة، وخامسة فى القول عن الصحابى الواحد إذا لم يعرف له مخالف، وعلى هذا بعض

الشافعيين والحنفيين والمالكين، ويدلل البعض الآخر من الشافعيين على صحة الإجماع باشتهار القول، وهذه الاختلافات أحدثت صراعاً فكرياً متأصلاً فى التراث الإسلامى، على الرغم من وضوح الآية الكريمة إذ تنسحب المشورة على أصحاب الرأى والحكمة فى كل مجال من مجالات الحياة، ولا يقتصر الأمر على الحكام أو رجال الدين، فكل مجال له رجاله، ولم تقيد الآية الكريمة أو تحدد قومية معينة أو جنسية محددة أو اتجاه مذهبى معين ولكن صفات من تجب مشورتهم هم أهل الرأى الصائب والحكمة ولكل مجال له أصحابه سواء فى المجال الدينى أو الثقافى أو العلمى أو العسكرى أو السياسى والاقتصادى.

والاجتهاد بالرأى كذلك، وفى الأمور الفقهية للدين الإسلامى الاجتهاد بالرأى هو أصل من أصول الأحكام الفقهية، وهو والقياس مترادفان، اتبع المسلمون أولاً القرآن والسنة، ثم ظهرت جزئيات كثيرة تطلب من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب إدراكهم لمعنى الخير، وهنا أعمل المجتهدون آرائهم وذلك فيما لم يرد فيه نص، والرأى هو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب، وقد كان عمر بن الخطاب يتوسع فى استعمال الرأى، وذلك لأن القرآن الكريم لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التى يصادفها المسلمون فى حياتهم اليومية، فكان لابد من إلحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية.

وقد ارتقى البحث فى الرأى ونظم ووضعت له قواعد وشروط وسُمى بالقياس وحُصر الرأى بعد وضع هذه القواعد وانتظم فى دائرة ضيقة، ومجال الحرية العقلية فى الرأى أوسع منه فى القياس، حيث يستعمل القياس فى الفقه إما باستنباط حكم الشئ من حكم شبيهه وهو استدلال مباشر، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير وهذا يشبه طريقة الاستقراء فى المنطق، وإما باستخراج علة أحكام مشتركة بين جزئيات مختلفة، فيمكن إثبات الحكم لأحدهما لوجود العلة التى تشترك فيها جميعا، وهذا قريب الشبه بالقياس المنطقى، والمراد بالقياس والاجتهاد هنا هو الاعتماد على الفكر فى استنباط الأحكام الشرعية.[٦٤]

إذن تنقسم تعاليم الدين الإسلامى إلى قسمين: عقائد وأعمال، والعقائد تتضمن عدة مبادئ من ناحية الألوهية: الاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، خالق كل شئ قادر على كل شئ، مالك الملك، يحيط علمه بكل المخلوقات، ومن ناحية الوحى: ضرورة الإيمان بالوحى والتسليم بصدقه وبصحة الرسالات والنبوات، ومن ناحية الحياة الأخرى

أو القيامة: ضرورة الاعتراف بالبعث والحساب والجنة والنار، أى بالجزاء الأخروى، ومن ناحية عالم الأرواح: التصديق بأن ثمة عالماً وراء العالم المادى وهو عالم الأرواح، وفيه نوعان من الأرواح: أرواح خيرة وهى الملائكة مخلوقة من نور والجن المؤمن مخلوق من مارج من نار، والنوع الثانى أرواح شريرة وهى الشياطين والجن غير المؤمن.

أما القسم الثانى فهو الأعمال، ومنها أعمال أساسية لها قدسية العقائد، وهى أركان الدين كالصلاة والصوم والزكاة والحج لمن استطاع إليه سبيلا وهى التكاليف الواجبة على المسلم، ومنها المعاملات بين المسلمين بعضهم البعض، وبين المسلمين وأصحاب الأديان الأخرى، ولقد كره المسلمون البحث والجدل فى أصول الدين أى العقائد، وأباحوا الاجتهاد والنظر فى الفروع أى الفقه وهو معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين (البالغين) بالوجوب والحظر والندب والكراهية والإباحة، حيث بدأ هذا النظر العقلى المحدود منذ عهد النبى (ﷺ) وباركه حينما بعث معاذاً إلى اليمن وطلب إليه أن يخبره عن طريقة قضائه بين المسلمين فأشار إلى الكتاب ثم إلى السنة ثم أومأ إلى الاجتهاد دون غلو فارتاح النبى لمقالته وأجازها.

وبعد وفاة الرسول (ﷺ) وامتدت فتوحات المسلمين وبدأت عملية الاختلاط بين العرب وأهل البلاد المفتوحة، نشأت أمور حياتية مستحدثة، وكانت هذه البلاد ذات حضارات لها من الثقافات والعقائد ما يختلف عما جاءت به تعاليم الإسلام، وقابل العرب هذه الثقافات فى البداية بنوع من النفور والإعراض، ولم تحدث عملية التأثير والتأثر إلا بعد فترة على وجه التقريب فى منتصف العصر الأموى، كان على العقلية العربية ضرورة التعامل مع تلك الثقافات والحضارات، التى كان لها من العلم القدر الكبير فى مجالات شتى كالطب والفلك والفلسفة، وترجمت الكتب من اللغات الأخرى إلى العربية، وانتقلت أيضاً الثقافة الإسلامية إلى طور جديد إذ بدأت حركة تدوين العلوم الإسلامية.

وجدير بالذكر أن الجوانب الحياتية فى الأمور السياسية والقومية، وأيضاً فى المجال الفقهى والمذهبى واللغوى قد أخذت المساحة العظمى فى التراث الإسلامى، ولم يخل الأمر من العلوم الطبيعية، واختلفت الآراء وأخذت صورة الجدل فى بعض الأحيان وصورة الصراع فى أحيان أخرى، كونت اختلاف الآراء مذاهب وفرق مختلفة، وظهرت صراعات فى المستوى السياسى بين ما هو قومى وما هو إسلامى لدخول قوميات أخرى

فى الإسلام، كما ظهر تيارات ومدارس مختلفة فى المستوى الثقافى، كون ذلك مخزوناً ضخماً عبر خمسة عشر قرناً من التراث بما يحتويه من الأفكار والثقافة واللغة والتى شكلت النمط الثقافى الفكرى للهوية العربية فى الوقت الحاضر.

٣- التراث

التراث لفظة واسعة الدلالة، وهى من مادة (ورث) وتعنى الإرث والورث أو الميراث،[٦٥] وهو ما يرثه الإنسان من والديه أو أقاربه من مال فى صوره المتنوعة سواء أكانت نقدية أم عينية، وبعض اللغويين أدخل مفهوم الحسب أو السلطة فى دلالة الميراث، لذا فرقوا بين الورث والإرث، الأول يختص بالمال والثانى بالحسب، ولم تتداول كلمة التراث بالدلالة الحديثة فى الماضى حيث وردت فى القرآن الكريم بمعنى الإرث وذلك فى قوله تعالى ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَّمّاً﴾ الفجر: ١٩، ومعنى اللم الجمع بين الحلال والحرام أى الجمع بين النصيب الحلال من الميراث والاعتداء على نصيب الغير فيه، وتكون دلالة لفظة التراث هنا لا تعنى المفهوم الحديث ولكن تدل على ما كان يملكه المتوفى فى حياته وآلت ملكيته لورثته بعد وفاته.

وهذه الدلالة هى التى حظيت باهتمام الفقهاء من الحقبة الزمنية الأولى للإسلام وظهور علم الفقه إلى الآن، حسب ما قرره القرآن الكريم من أنصبة معلومة ومحددة وفق نظام محدد للميراث، ولما فى ذلك من أهمية فى المجتمع احتلت تلك الدلالة نصيباً أساسياً فى المجال القضائى، لأن الدين مصدر من مصادر القانون فى المجتمعات وعلى الأخص الإسلامية، ولما كان أفراد المجتمع ليسوا جميعاً من المسلمين فهناك أديان أخرى فى المجتمع الإسلامى فإن دلالة التراث المعبرة عن الإرث فى الأديان الأخرى هى أيضاً أخذت نصيباً وافراً من الاهتمام فى القضاء.

وجدير بالذكر أن كلمة Patrimoine فى الإنجليزية، وكلمة Héritage فى الفرنسية تحمل المضمون نفسه المعبر عن ما تركه المتوفى لخلفه، وإن كانت الكلمة قد استعملت فى الفرنسية بمعنى مجازى ضيق للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما، وبكيفية عامة عن التراث الروحى، ولكن حتى فى هذه الحالة يظل معنى الكلمة ضيقاً بالقياس إلى المعنى الذى تحمله كلمة تراث فى الخطاب العربى المعاصر، فالشحنة الوجدانية والمضمون الأيديولوجى المرافقين لمفهوم التراث كما تتداوله الخطابات المعاصرة فى العقلية العربية تخلو منها تماماً مقابلات هذه الكلمة فى اللغة الأجنبية المعاصرة.[٦٦]

لقد ظلت دلالة اللفظة كما جاءت فى المعاجم اللغوية القديمة وكذلك القرآن الكريم والتى تحمل مضمون ما تركه المتوفى لخلفه، وبالتالى مضمون الملكية المعبر عن خصائص معينة تنطوى عليه من حق انتفاع واستغلال وحرية التصرف ومنع الآخر منه، ظلت هذه الدلالة مؤثرة فى المفهوم المعاصر للتراث فى العقلية العربية والذى يحتوى على المضامين الأيديولوجية للموروث الثقافى فى جميع المجالات، فاعتبر العقل العربى هذا الموروث ملكا له، فأقصى الموروث الموجود فى المجتمعات العربية الخاص بالعرقيات المغايرة وأيضاً الأديان الأخرى فى الفترة الزمنية سواء أكانت قبل الإسلام أو بعده، على الرغم من التأثيرات الواضحة لها، ومن جانب آخر سَبَبَ ذلك صراعاً واضحاً فى الساحة العربية اليوم بين الموروث المملوك وبين المعاصرة والحداثة والتطور الوارد بطبعه أو بطبيعة الحال من الهويات الأخرى، وما نشأ عنه من قضايا ومشكلات تتعلق بالتراث والمعاصرة وقدرة التراث على التعامل مع الحديث والمعاصر.

ومفهوم التراث المتداول حديثاً والذى يحتوى على المضمون الثقافى والفكرى والدينى والأدبى والفنى الموروث من الماضى المحاط بحالة نفسية أيديولوجية فى الهوية العربية لم يكن متداولاً فى التراث نفسه، ويمكن إرجاع ذلك إلى العامل الزمنى، فلكى نعتبر ما أنتجه الماضى فى مجتمع ما موروثاً يجب أن يكون قد مضى زمناً طويلاً تكون حصيلته ميراثا، تَكَوّن هذا الميراث لدى الهوية العربية عبر أكثر من ألف وثلاثمائة عام بصرف النظر عن اختلافات نوعية الإنتاج فى فترات الازدهار والاضمحلال فهو مجموع ما أُنتج فى تلك الفترة، وبالتالى من الصعب التحدث عن تراث بهذا المدلول خلال فترة إنتاجه، وعلى الأخص أن فترة إنتاج لمجتمع يمكن اعتباره تراثاً تكون ذات فترات تقاس بالقرون وليس بالعقود، وهذا ما جعل العقل العربى لم يستخدم لفظة التراث بالمفهوم الثقافى الفكرى فى فترة التكوين وبعد أن اكتملت الفترة بدأ المعاصرون التحدث عنها بالدلالة الحديثة.

ويمكن انتقاد هذا الاتجاه الذى يحاول تبرير عدم استخدام لفظة التراث بالمدلول الفكرى الثقافى قديماً باستخدام العامل الزمنى، لأنه إن كان العامل الزمنى جعل استخدام المدلول الفكرى للفظة قد ظهر حديثاً أى فى النصف الأول من القرن الماضى، فلماذا لم يعتبر من كانوا فى القرن العاشر الهجرى الفترة السابقة عليهم تراثاً بالمدلول الثقافى؟ على الرغم من أن الفترة السابقة عليهم ليست بالقليلة، ولماذا اعتبرها العقل

العربي في الفترة الحديثة تراثاً؟، لذا فإن الاحتجاج بالعامل الزمني لعدم استخدام اللفظة بالمدلول الثقافي المشحون بالحالة النفسية الوجدانية احتجاج ضعيف.

والبعض يقسم الفترة الزمنية إلى جزئين في محاولة لتبرير عدم استخدام اللفظة بالمدلول الثقافي قديماً متخذاً من مطلع القرن الماضي محوراً أساسياً للتفرقة بينهما، مشيراً إليها بفترة اليقظة العربية الحديثة، فرأى أن لفظة التراث دلت على انتقال ملكية المتوفى إلى الورثة في خطاب ما قبل اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية منذ بداية القرن الماضي، وبعد اليقظة أخذ المفهوم معنى آخر معبراً عن الموروث الثقافي والفكري في جميع المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والتراث بذلك يعبر عن التركة الفكرية والروحية التي تجمع بين العرب لتجعل منهم جميعاً خلفاً لسلف، فإن كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء أشخاص السلف وحلول أشخاص الخلف محلهم، فإن التراث قد أصبح في الوعي العربي المعاصر بعد فترة اليقظة العربية عنواناً على حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر.(٦٧)

ويشير ذلك الاتجاه إلى أن هذا المعنى السابق هو المضمون الحي في النفس الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية مقوماً من مقومات الذات العربية وعنصراً أساسياً ورئيساً من عناصر وحدتها، فينظر للتراث لا على أنه بقايا ثقافة ماضية، بل على أنه تمام الثقافة العربية المعاصرة في جميع المجالات، فيكون التراث بهذا المعنى الإطار المعرفي والأيديولوجي والوجداني في العقلية العربية المعاصرة، وبذلك المدلول يكون استعمال لفظة التراث استعمالاً نهضوياً في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، حيث يستقي الخطاب مضامينه من تراثه تبعاً لظروف النهضة العربية الحديثة.(٦٨)

ويمكن انتقاد هذا الاتجاه من خلال فكرتين الأولى: ارتكازه على فترة زمنية وصفها باليقظة العربية الحديثة أو اليقظة النهضوية العربية والتي أرجعها إلى بدايات القرن الماضي، وعندما ننظر في دلالة لفظة اليقظة أو النهضة – دلالة موحدة على سبيل المجاز – نجد تلك الألفاظ تدل على فترة تحول تطورية تنموية أفرزت بعد عدة عقود أو قرون مجتمعاً متطوراً حضارياً ذات استقلالية له قوة علمية وعسكرية وسياسية وفكرية واقتصادية كبيرة قياساً بما يحيط به من مجتمعات أخرى في العالم كله، هذه هي دلالة ألفاظ اليقظة والنهضة، فعند النظر في تاريخ أوروبا الحديث نجد فترة القرن السادس عشر الميلادي قد سُميت بفترة عصر النهضة والتي دلت على فترة التحول التطورية المرتكزة على النمو الفكري والعلمي

والاكتشافات والاختراعات، قد أنتجت بدورها عصراً جديداً يتسم بالتطور الفكرى والعلمى والحياتى بعامة حتى أصبح المجتمع الأوروبى منذ تلك الفترة إلى الآن فى تصاعد مستمر فى جميع المجالات، وهذا هو مدلول عصر النهضة، وإن لم يكن هناك تطوراً تنموياً من خلال الاعتماد على الذات فلا يدل هذا على نهضة أو يقظة.

إن بدايات القرن الماضى فى تاريخ المجتمعات العربية لم يكن فيها بدايات علمية تطورية أو اختراعات غيرت مجرى العالم أو حتى بسيطة أو اكتشافات من أية نوع، لم يكن فى تلك الفترة من أحداث إلا انفصال المجتمعات العربية عن التكوين السياسى للخلافة العثمانية، كانت المنظومة السياسية فى ذلك الحين مبنية على فكرة الخلافة، وهى فكرة تاريخية حدثت بعد وفاة الرسول (ﷺ) واستمرت إلى بداية القرن الماضى، وعندما ضعفت سلطات الدولة العثمانية نتيجة لعوامل عدة ثارت الأقطار العربية على الخلافة العثمانية بهدف الانفصال عنها وتكوين دول منفصلة ذات سيادة ذاتية، فاعتبرت الأقطار العربية الخلافة العثمانية احتلالاً تركياً، على الرغم من أن منظومة الخلافة الإسلامية كانت هى السائدة عبر قرون طويلة بعد وفاة الرسول (ﷺ)، وما تغير فيها من حيث الهيكل السياسى سوى تغير قوميات الخلفاء وجميعهم مسلمون، نشبت حروب استعانت فيها الأقطار العربية بالإنجليز والفرنسيين ضد العثمانيين، وانتهت الخلافة العثمانية فى بدايات القرن العشرين ١٩١٨م، ومنذ ذلك الوقت ظلت الأقطار العربية تحت قبضة الاستعمار الغربى سواء أكان عسكرياً أم سياسياً أم اقتصادياً، فأين تلك اليقظة أو النهضة التنموية؟

النتيجة من ذلك تكوين دول متنازعة كل واحدة منها تريد إقصاء الأخرى، والدليل على ذلك فشل ما سُمى بمشروع الوحدة العربية والوضع الراهن يسوده التباعية للغرب، منطقياً تتبع النتيجة مقدماتها، فإن كانت المقدمة تتبلور فى الدلالة الحقيقة لليقظة أو النهضة للزم عنها نتيجة يتبلور فيها التقدم العلمى والفكرى والقوة بجميع مجالاتها السياسية والعلمية فى الوقت المعاصر للدول العربية، والواقع خلاف ذلك، إذن من المبالغة وصف تلك الفترة بخطاب يعبر عن مدلولات نهضوية تطورية، ولكن يمكن وصف تلك الفترة بمدلولات تعبر عن تغير فى هيكل منظومة سياسية ماضية بمنظومة سياسية أخرى كحقبة تاريخية للمجتمعات العربية بعيدة عن الخطاب الإنشائى المدحى المفرغ من محتواه.

أما الانتقاد الثانى يكمن فى محور الاتجاه المبني على حضور السلف فى الخلف، وهذا يعنى أن الخلف خلال معالجتهم لمشكلات أمور عصرهم يكون حاضراً فيهم أنماط تفكير السلف، ويستتبع ذلك عدة أمور منها: أن عقلية السلف تكون قيداً أو سوراً مغلقاً لعقلية الخلف مما ينتج عنه عمليات تكرار آراء السلف ويشكل ذلك حاجزاً منيعاً للتطور، ليس نقصاً فى عقلية السلف بل لتغير الموضوعات والمشكلات الناجمة عن طابع العصر، فما قد يصلح فى فترة زمانية ماضية قد لا يصلح لفترة لاحقة، ومنها أيضاً: أن الموضوعات المستحدثة تتطلب عقلية مختلفة فى أنماط تفكيرها عما كانت عليه عقلية السلف، ومنها أيضاً: نشأة مشكلة الصراع بين التراث بما يحتويه وبين التجديد والتطور وهذا ما يُعرف بقضية الأصالة والتجديد والتى سنتحدث عنها فى الفصل القادم.

وإن كان المقصود بمفهوم اليقظة أو النهضة عند ذلك الاتجاه ظهور بعض الحركات التى وصفها بالإسلامية مثل حركة محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢م) فإن البعض يرى فيها التشدد وليس الإصلاح والتطور، ومن جانب آخر كانت جزءاً من الصراع الناشب بين الأقطار العربية والخلافة العثمانية حين تبنى الدعوة الوهابية آل سعود وأسفر اللقاء عن قيام كيان سياسى فيما بين نجد والإحساء يحاول الانفصال عن العثمانيين، كل منهما يعتبر الآخر عدواً له، اعتبر الخليفة الوهابية حركة تمردية على الكيان السياسى القائم آنذاك واتهم الوهابيون العثمانيون بالتهاون فى الدين والعجز أمام أعداء الإسلام فحارب كل منهما الآخر، أما عن ظهور مصلحين فى أواخر القرن التاسع عشر مثل جمال الدين الأفغانى (ت ١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت١٩٠٥م) وخير الدين التونسى (ت١٨٩٩م) وعبد الرحمن الكواكبى (ت١٩٠٣م)، فعلى الرغم من القيمة الفكرية التى كانت فى كتاباتهم إلا أنها قد هُمشت حينئذ ومعظمهم قد نُفى ومنهم من دُس له السم وتوفى كعبد الرحمن الكواكبى، ولم تؤسس المجتمعات العربية الحديثة بناء على أفكارهم، بل أخذت الأمور تسير فى خُطاً مغايرة تبعاً لظروف سياسية دولية، وظلت أعمالهم جزءاً من ثقافة يتناولها البعض فى حلقات الدرس، ولم يُكتب لها أن تكون جزءاً من عملية تطورية تنموية لأنه إن كانت كذلك لسارت الأمور اليوم على غير ما هى عليه.

إن كان التفسير الزمنى لم يستطيع تقديم تفسيراً مقنعاً لعدم استخدام لفظة التراث بالدلالة الثقافية إلا فى الفترة الحديثة، وكذلك الاتجاه الذى ارتكز على فترة القرن الماضى والذى وصفها باليقظة النهضوية العربية، فإن هناك تفسيراً آخر أكثر عقلانية وهو التفسير

النفسى للهوية العربية – بعيداً عن التعصب – حيث يرى أن استخدام لفظة التراث حديثاً بالدلالة الثقافية جاء كرد فعل للعقلية العربية أمام النهضة والتقدم الغربى كميكانيزم دفاعى عن الذات العربية، لتبرير موقفه الراهن المتمثل فى الفارق التطورى الهائل بينه وبين العقل الغربى وواقعه، ومحتوى هذا التبرير: "إن كان لديهم حضارة مادية متفوقة فإن لدينا حضارة تراثية ثقافية ماضية، فإن كان عندهم فنحن أيضاً عندنا".

أخذ العقل العربى يبحث فى الماضى عن أشياء يقدمها أمام الآخر وفى الوقت نفسه أمام ذاته لتخفيف حدة المشاعر الناجمة عن موقفه الراهن، فالإحساس الناجم عن تفوق الآخر تفوقاً كبيراً فى جميع المجالات تكمن فيه مشاعر الإحباط والفشل والتوتر والصراع مع الذات، لذا كان على العقل العربى السير فى أحد الطريقين: إما أن يعمل محاولاً التقدم وتقليل الفجوة بينه وبين الآخر، وإما أن يسكن ويستسلم ويستعمل ما أنتجه الآخر، ويقوم بالبحث فى الماضى عن أمجاد يقدمها أمام ذاته قبل أن يقدمها أمام الآخر ليقلل حدة تلك المشاعر، فيشعر أن لديه حضارة كما أن للآخر حضارة، فهو إذن – فى المخيلة النفسية وليس فى الواقع الحقيقى – لديه مثل ما لدى الآخر وهو غير مُقَصر ومتطور أيضاً، بذلك ظهر مدلول التراث بالمعنى الحديث المُحمل بالانفعال الوجدانى والذى يدل على الميراث الفكرى الثقافى الذى تركه لنا السلف.

لا شك أن التراث بما يحتوى من آراء وأفكار وثقافة وأحكام تختص بالموضوعات الحياتية سواء أكانت شرعية أم مصبوغة بالصبغة الدينية من المكونات الأساسية لبنية الهوية العربية، أثره متغلغل ليس فى العقلية العربية المعاصرة فحسب بل فى وجدان الهوية ذاتها، حتى أصبح موضوع التراث وكيفية التعامل معه إشكالاً فى العصر الراهن بما نتج من تساؤلات كثيرة، أفرزت تنازعات وصراعات مذهبية ومعرفية وثقافية بين مؤيد ومعارض وموفق بين التراث والمعاصرة أو الحداثة، تندرج تلك التساؤلات تحت قضية التراث والمعاصرة أو ما يسمى بالأصالة والتجديد، وتُعبر تلك التساؤلات عن كيفية توظيف التراث، وكيف نصل الحاضر بالماضى؟، وهل التراث هو الذى يملكنا أم نحن المالكون له؟، وهل التراث كله إيجابى أم به من الجوانب السلبية أيضاً؟، وهل الجوانب الإيجابية تستطيع أن تجعلنا فى مصاف المجتمعات المتقدمة؟، على الرغم من اختلاف مستويات الموضوعات اختلافاً جذرياً، وما هو الفرق بين التراث والتاريخ؟، أليس التراث من التاريخ؟، وما معنى الأصالة؟، هل تعنى القديم تاريخياً؟، وهل القديم تاريخياً هو

المستحسن وغيره مستقبح؟، وإن لم تكن الفكرة ذات جذور أصيلة قديمة تاريخياً فهل هذا يعنى أنها غير تقدمية؟.

شكلت الإجابات على تلك الأسئلة تيارات مختلفة متباينة عن بعضها البعض، فى جميع المستويات سواء أكانت فى المستوى الثقافى أم العقل الجمعى للهوية العربية، مما نشأ عنه صراعاً فى ذات الهوية، وصل أحياناً إلى حد تكفير من يقوم بنقد التراث من خلال تقديس التراث نفسه، وأحياناً أخرى اتهامات الرجعية والتخلف، والبعض رأى فى الآخر العلمانية وعدم الأصالة، الاتهامات كثيرة والنتيجة واحدة وهى صراع لهوية مع ذاتها، ولهذا يتطرق الفصل القادم إلى مشكلة التراث والمعاصرة، وقضية الأصالة والتجديد بشئ من التفصيل والتحليل، بهدف الوقوف على طبيعة ذلك الصراع، ونتائجه المؤثرة فى الهوية العربية فى الوقت الحاضر.

هوامش الفصل الثانى

١. د. حسين عبد الحميد، المجتمع (دراسة فى علم الاجتماع)، الإسكندرية، ١٩٩٣م، ص ٤٧.
٢. د. السيد عبد العزيز سالم، التاريخ السياسى والحضارى للدولة العربية، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص ٢.
٣. د. سارة حسن منيمنة، فى جغرافية الوطن العربى، بيروت، ١٩٩٠م، ص ١١، ١٢.
٤. د. مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ط٣، القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٣٣.
٥. د. أشرف حافظ، العقل العربى المعاصر ونهاية عصر البترول، الأردن، ٢٠٠٩م، ص ٨٢.
٦. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، المختصر فى أخبار البشر، بيروت، ١٩٥٦، ج١، ص ١٢٥.
٧. د. طه حسين، فى الأدب الجاهلى، القاهرة، ١٩٣٣م، ص ٨٢.
٨. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، ١٩٦٥م، ص ٢٩، ٣٠.
٩. د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب فى عصر الجاهلية، بيروت، ب. ت، ص ٦٦.
١٠. ياقوت الحموى، معجم البلدان، بيروت ١٩٥٥م، ج١، ص ١٤٥.
١١. المسعودى، "أبو الحسن على بن الحسين"، مروج الذهب، ط ٥، ج٢، ص ٨٨.
١٢. ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٢، ص ٤٦.
١٣. د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، ١٩٥٩م، ج١، ص ٢٤٨- ٢٥٠.
١٤، ١٥. للمزيد: ابن خلدون، العبر، ج٢، ص ٤٦.
- د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤.
- المسعودى، مروج الذهب، ج١، ص ٤٥.

١٦. البلاذرى، أنساب الأشراف، القاهرة، ١٩٥٩م، ج ١، ص ٦- ٨.
١٧. ابن خلدون، العبر، ج٢، ص ٣٤، وورد اسم قحطان أو يقطن فى التوراة فى سفر التكوين فى الإصحاح العاشر.
١٨. د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب فى عصر الجاهلية، ص ٦٧.
وللمزيد: البلاذرى، أنساب الأشراف، ج ١، وكذلك: المطهر بن طاهر المقدسى، البدء والتاريخ، ج ٤.
١٩. د. السيد عبد العزيز، تاريخ العرب، ص ٦٨.
٢٠. د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج١، ص ٣٣٣.
وأيضاً: أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥م، ص ٦.

٢١. د. السيد عبد العزيز، المغرب الكبير، الإسكندرية، ١٩٦٦م، ج٢، ص ١٣٨.

٢٢. رينيه ديسو، العرب فى سوريا قبل الإسلام، ترجمة، عبد الحميد الدواخلى، القاهرة، ١٩٥٩م، ص ١٢.

٢٣. د. فيليب متى، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، بيروت، ١٩٥٨م، ج١، ص ٤٢٦.

٢٤. المرجع السابق، ج١، ص ٢٢٨.

٢٥. للمزيد: المسعودى، التنبيه والإشراف، بيروت، ١٩٦٥م، ص ١٨٥.

البلاذرى، فتوح البلدان، القاهرة، ١٩٥٧م، ج١، ص ١٢٣.

٢٦. د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب فى عصر الجاهلية، ص ٢٤٢.

٢٧. المرجع السابق، ص ٢٥٤- ٢٥٥.

٢٨. البلاذرى، أنساب الأشراف، ج١، ص ٥٨٠.

– الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، ب. ت، ج١، ١٠٣٤- ١٠٤٠.

٢٩. ابن خلدون، العبر، ج١، ص ١٧٦.

٣٠. البلاذرى، فتوح البلدان، ص ٢٤٠.

٣١. المرجع السابق، ص ٢٤١.

٣٢. ابن عبد الحكم، عبد الرحمن عبد الله القرشى، فتوح مصر وأفريقيا والأندلس، القاهرة، ١٩٦١م، ص ٨٦- ٨٨.

٣٣. المرجع السابق، ص ٩٠- ٩١.

٣٤. أبو عبيد الله البكرى، معجم ما استعجم، القاهرة، ١٩٤٥م، ج١، ص ٣٨- ٣٩.

٣٥. د. حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ١٧٤- ١٧٨.

٣٦. للمزيد حول مفهوم الأيديولوجيا: د. عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

– د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، الأردن، ٢٠١٠م.

37. Maier. L, An Introduction to Social Anthropology. Oxford, 1968, p. 56.

٣٨. د. عابدين الشريف، الإعلام والعولمة والهوية، ليبيا، ٢٠٠٦م، ص ٤٨.

٣٩. د. كمال بيتر، علم اللغة الاجتماعى، ط ٣، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٧٤، ١٧٥.

٤٠، ٤١. المرجع السابق، ص ٢٣٦.

٤٢. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، بيروت، ب.ت، ص٩.

٤٣. المرجع السابق، ص ٢٨ – ٣٠.

٤٤. د. صبحى الصالح، دراسات فى فقه اللغة، ط١٢، بيروت، ١٩٨٩م، ص ٥٠، ٥١.

٤٥. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٣٠، ١٤٢.
٤٦. د صبحى الصالح، دراسات فى فقه اللغة، ص ٥٣.
٤٧. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٤٤.
٤٨. د. صبحى الصالح، دراسات فى فقه اللغة، ص ٥٦.
٤٩. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٦٦- ١٦٩.
٥٠. السلسلة الصحيحة للألبانى، حديث رقم ١٢٨٧. حديث حسن.
٥١. د. صبحى الصالح، دراسات فى فقه اللغة، ص ٦٦- ٦٧.
٥٢. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ١٨٥.
٥٣. عبد الفتاح عبادة، انتشار الخط العربى فى العالم الشرقى والعالم الغربى، القاهرة، ب. ت، ص ٥
٥٤. المرجع السابق، ص ١٢.
٥٥. المرجع السابق، ص ١٦
٥٦، ٥٧. المرجع السابق، ص ٢٥-٣٠.
٥٨. د. على عبد الواحد وافى، علم اللغة ط٣، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٦٤.
٥٩. د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٤، ١٥.
٦٠. د. على عبد الواحد وافى، علم اللغة، ص ٦٦.
٦١. د. إبراهيم السمرائى، التطور اللغوى التاريخى، ط٢، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٠- ٢١.
٦٢. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية فى الفكر الإسلامى، الأردن، ٢٠٠٨م، ص ١٨.
٦٣. المرجع السابق، ص ٣٧.
٦٤. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٥٦.
٦٥. ابن منظور، لسان العرب، مادة (ورث)
٦٦. د. محمد عابد الجابرى، التراث والحداثة، ص ٢٣.
٦٧، ٦٨. المرجع السابق، ص ٢٤.

الفصل الثالث

التنازع بين التراث والمعاصرة

الفصل الثالث

التنازع بين التراث والمعاصرة

قد ينكر البعض وجود التنازع بين التراث والمعاصرة بحجة أن المعاصرة مبنية على التراث، وأن لكل أمة تراثها الذى ارتكزت عليه تطوراتها المعاصرة، وبذلك لا يشكل عقبة أو مانع للتطور لأن كل منها يكمل الآخر، وهذا معنى مفهوم الأصالة والتجديد، ويمكن الرد على ذلك بأنه لو لم يكن بين أساليب ومفاهيم الماضى وبين مدلولات الحاضر وآلياته المستحدثة نتيجة المتغيرات الجديدة نوع من التنازع، فلماذا حاول الكثير من المفكرين العرب المعاصرين فى أطروحتهم التوفيق بينهما؟ لا معنى لوجود محاولات توفيقية بين شيئين ليس بينهما تنازع.

وإن كانت الدلالة الحديثة للفظة التراث تعنى الموروث الثقافى الأيديولوجى الذى تركه الأسلاف، فما هو مضمون ذلك الموروث؟، وما هى مجالاته ومستوياته التى يمكن الاستفادة منها؟، وما أثره فى العقلية الجمعية للهوية العربية؟، وأيضاً فى الوجدان؟، وإن كانت الموروثات تمثل مفهوم التراث فما الفرق بين التراث والتاريخ؟، وهل يعنى التعامل مع التراث مضمون فلسفة التاريخ؟، وهل كل التراث فى المجتمعات العربية ناتج عن عرقية عربية؟، أم أن هناك عرقيات أخرى أنتجت هذا التراث؟، وهل جميعه إسلامى؟، أم نتاج تفاعل الدين الإسلامى مع تراث المجتمعات الذى كان موجوداً قبل الفتوحات الإسلامية؟، قبل التطرق إلى تلك القضايا تجدر الإشارة هنا إلى مسألة التراث والتاريخ.

أولاً: تراث أم تاريخ؟

تنطوى كلمة التاريخ فى اللغة بوجه عام على الأحداث الماضية والتى تمثل موضوعات التاريخ، التاريخ هو عملية رصد لتلك الأحداث فهو تمثيل ذلك الماضى فى عمل المؤرخين، ولعملية التأريخ ما يناسبها من طرق ومناهج تهدف إلى الوصول لحقيقة الموضوعات المؤرخة – بصرف النظر عن مدى إمكانية التحقيق أو ما يشوب التاريخ من التحريف– ولما كانت الموضوعات أو المجالات المندرجة تحتها الوقائع التاريخية متنوعة فى الحقبة الزمنية الواحدة أو المتعاقبة، نظر إليها من خلال العلاقات بينها سواء فى تاريخ

المجتمع الواحد أو صلته بتاريخ المجتمعات الأخرى، فنشأ الاهتمام بكيفية الاستفادة من التاريخ المتضمن المجالات المتعددة، ثقافية ودينية وسياسية واقتصادية وعلمية، ظهر بذلك عدة تساؤلات أهمها: من الذى يصنع التاريخ؟ بمعنى ما هو موضوع التاريخ؟ أى لمن تتم له عملية التأريخ؟، هل هم الساسة والزعماء من خلال سرد الأحداث السياسية؟، أم خلاصة فكر الأمة ممثلة فى علمائها وفلاسفتها ومفكريها وشعرائها وفنانيها؟ تطورت عملية التأريخ عبر العصور من التأريخ لأفراد وما تتعلق بهم من أحداث إلى التأريخ لحضارات، "وأصبح التأريخ لحضارات يتخذ موقفاً وسطا بين التأريخ التقليدى بالمعنى القديم وبين الفلسفة فيما اصطلح عليه باسم فلسفة الحضارة"[1].

ولكن مصطلح فلسفة الحضارة بهذا المدلول إنما يعنى اهتمام عملية التأريخ بخلاصة فكر الأمة وإنتاجها العلمي أكثر من الأحداث السياسية النابعة من أفراد، وبذلك تكون عبارة عن تاريخ الحضارة، حتى ذلك المصطلح يمكن انتقاده لأن السياسة هى جزء من فكر الأمة- بصرف النظر عما كان عليه النظام السياسى فردياً أم ديمقراطياً – وهو فى أبسط معانيه طريقة معينة لإدارة مجتمع معين، فالمجال السياسى بأحداثه جزء لا يتجزأ من باقى مجالات المجتمع كالثقافة والعلوم التى نطلق عليها لفظة حضارة، والدليل على ذلك أن عملية التأريخ للحضارة الإسلامية سردت الفتوحات الإسلامية والخلفاء والأحداث السياسية والانتصارات باعتبارها جزءاً من الحضارة، كما سردت كيفية نشر الإسلام وثقافته والأعمال والأفكار والآراء التى نتجت عن عقول أفراد مسلمين تواجدوا حينئذ فى المجتمع الإسلامى فى جميع المجالات الفكرية والعلمية والدينية والفنية وهكذا، فكانت أعمال القادة السياسية والعسكرية ونتاج الأمة الثقافى والعلمى فى محيط واحد وهو الحضارة، إذن لا مصطلح فلسفة الحضارة ولا فلسفة التاريخ يعبران عن عملية التأريخ المهتمة بفكر الأمة أكثر من القادة السياسيين والأحداث السياسية، وكذلك الأمر بالنسبة لتاريخ المجتمعات الأخرى.

وهناك اتجاه يحاول التفرقة بين فلسفة الحضارة وتاريخ الحضارة وفلسفة التاريخ، وإن كان على قدر من الصواب، إلا أن الأمر لم يخل من التداخل بين فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ لعدم وجود فرق واضح قطعى بينهما، ومحاولة وجود فرق بينهما يمكن أن تُعد من باب الافتعال – مجازاً-، يفرق ذلك الاتجاه بين فلسفة الحضارة وتاريخها بالإشارة إلى أن فلسفة الحضارة تعليل وتفسير، بينما يتعلق تاريخ الحضارة بالتفاصيل والجزيئات

الأولى تنحو نحو التعميم والكليات أما تاريخ الحضارة يتعلق بالتفاصيل والجزيئات [٢]، فمثلا عند القول بأن ظهور المفكرين والفلاسفة الإسلاميين فى العصر العباسى أكثر منه فى العصر الأموى مثل الكندى (ت٢٥٦ هـ) والفارابى (ت ٣٣٩هـ) فهذا يندرج تحت تاريخ الحضارة، أما القول بأن العصر الذى يكون فيه الجانب السياسى أكثر استقراراً ينجب فلاسفة ومفكرين فهذا يندرج تحت فلسفة الحضارة[١].

أما عن التفرقة بين فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ، فيرى ذلك الاتجاه أن فلسفة التاريخ أقرب إلى الفلسفة منها إلى التاريخ، بينما فلسفة الحضارة تستخلص الأحكام العامة من وقائع جزئية تاريخية محددة، ففى فلسفة الحضارة انتقال من وقائع جزئية إلى أحكام عامة كلية والمنهج فيها هو منهج الاستقراء، أما فى فلسفة التاريخ فإن الفيلسوف يختزل العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علة واحدة عادة يفسر فى ضوئها التاريخ العالمى.

ولقد عرض ذلك الاتجاه عدة أمثلة يوضح فيها تلك التفرقة منها: نظرية التعاقب الدورى للحضارات لدى ابن خلدون (ت٨٠٨هـ = ١٤٠٦م) والتى تتبلور حول فكرة أن ما يسرى على الكائنات الحية من ولادة وطفولة وشباب وشيخوخة يسرى أيضاً على الحضارات، مرحلة البداوة ومرحلة التحضر و مرحلة التدهور، فلابد لكل حضارة من نهاية [٣]، ومنها نظرية العناية الإلهية أو التخطيط الإلهى، وتشير هذه النظرية إلى أن التاريخ قَدر كتبه الله ويمثله الإنسان، أى أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية، بل هى التى شكلتها على نحو ما هى عليه، ولولا هذا التدخل الإلهى لأصبح التاريخ كومة مضطربة من العبث والمآسى، ولأن الله يريد أن ينصر دينه يبعث إليه مخلصاً منتظراً، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، أشار إلى تلك النظرية كل من سان أوغسطين (ت٤٣٠م) وجان بوسويه (ت١٧٠٤م) وجماعة إخوان الصفا وخلان الوفا التى ظهرت فى القرن الرابع الهجرى نتيجة الأحوال السياسية والاجتماعية وجزءاً من خطة وضعتها الشيعة الإسماعيلية لبلوغ أهدافها[٤]، ومن تلك الأمثلة التى أوردها ذلك الاتجاه لتوضيح الفرق بين فلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ، التفسير الاقتصادى للتاريخ لدى كارل ماركس (ت١٨٨٢م) وفردريك انجلز(ت١٨٩٥م) والذى يرتكز على إن العامل الاقتصادى هو أهم العوامل فى تفسير مسار التاريخ الذى ينتقل من مرحلة إلى أخرى وفق منطق الجدل من الشيوعية الساذجة إلى نظام الإقطاع ثم للرأسمالية، وأخيراً إلى مجتمع بلا طبقات.[٥]

يرى هذا الاتجاه أن فلسفة التاريخ يكون فيه التفسير وفق فكرة أو نظرية مُسبقة تفسر فى ضوئها وقائع التاريخ، وفيه انتقال من الحكم الكلى إلى الوقائع الجزئية، أى استنباط على خلاف فلسفة الحضارة التى تعتمد فى منهجها على الاستقراء، أى الانتقال من الوقائع الجزئية إلى الأحكام الكلية، وفلسفة التاريخ تتعلق بالمستقبل ولا تقف بأحداث التاريخ عند اللحظة الحاضرة، ومن ثم كان النقد من جانب المؤرخين لفلسفة التاريخ والذى يتضمن وضع تاريخ لكل الدول فى كل الأزمان وإقامة تفسيراً لتاريخ العالم من البداية إلى النهاية، والاختيار من الوقائع التاريخية ما يتناسب مع التصور أو الفرضية الأولية [٦].

وتجدر الإشارة هنا إلى مجمل هذه الانتقادات، يشير تشارلز أومان إلى أن فلاسفة التاريخ يلجأون إلى التعميم من خلال تفصيلات الوقائع التاريخية ويقيمون تركيباً فلسفياً مسبقاً يلتمسونه من خصائص العصور الماضية، ولكى يدعمون تصوراتهم يتلمسون من سجلات الماضى أدلة تلائم حججهم، والتعديلات فى التاريخ تكثر بتكثر الحوادث، وقد يثبت المؤرخ للحادثة الواحدة مجموعة من الأسباب أو العلل، وفلاسفة التاريخ يختزلون العلل فى علة واحدة كما فعل أوغسطين وماركس وهيجل [٧].

من تلك الانتقادات نجد أن فلسفة التاريخ تلجأ إلى المنهج الاستقرائى للصعود إلى حكم كلى تحاول به تفسير الحاضر والمستقبل، فتكون العلاقة بين الاستقراء والاستنباط تبادلية، والانتقادات موجهة للجانب الاستنباطى تاركة مصدر الحكم الكلى الذى أتى به فلاسفة التاريخ، وعلى سبيل المثال أطروحة ماركس قد استقرأت الأحداث التاريخية الماضية ووجدت أن العلاقة بين الوقائع التاريخية يكمن وراءها دوافع اقتصادية، ومن خلال ذلك ذهب ماركس إلى أن أهم عامل مؤثر فى الأحداث التاريخية هو العامل الاقتصادى، وحاول تطبيق نتائج المنهج الاستقرائى المتبلورة فى أهم العوامل المؤثرة فى التاريخ على الحاضر للتنبؤ بالأحداث المستقبلية، إذن محاولة التفرقة بين فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة قد أتت كرد فعل للانتقادات الموجهة لفلسفة التاريخ من جانب وضعيفة من المنظور البنائى المنطقى من جانب آخر، ويمكن اعتبارهما وجهان لحقيقة واحدة وهما دراسة الوقائع و الأحداث التاريخية بهدف الوقوف على العلاقات بينها للاستفادة منها فى الحاضر.

ويمكن فى هذا المقام الاستعانة بوجهة نظر ابن خلدون فى التاريخ، حيث يميز بين الظاهر والباطن فى التاريخ، فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق [٨]، ومعنى هذا أن النظرة الظاهرية لأحداث التاريخ لا تتجاوز الأخبار والأحداث دون ربط بينها والاستفادة منها، أما النظرة إلى باطن الأحداث فهى نظرة استقرائية تهدف إلى اكتشاف العلاقات بين الأحداث بهدف الكلية والعلية، وبذلك تختلف مقولات فلسفة التاريخ أو الحضارة كوجهان لحقيقة واحدة عن مقولات التاريخ اختلافاً جوهرياً.

١- موضوع التاريخ

ولأن للتاريخ وجهين ظاهرين يعنى بسرد الأحداث والوقائع، وباطن يعنى بإقامة الروابط بين تلك الأحداث، اختلف البعض بصدد معنى كلمة التاريخ، وما هى الأحداث التى يؤرخها المؤرخون؟ هل الأحداث السياسية أم الفكرية والأدبية والعلمية؟ ومن منها المؤثر فى حركة التاريخ؟، بالنسبة لمعنى كلمة التاريخ أشار البعض إلى المعنى الظاهرى ورأى أن التاريخ يعنى بمجموعة الحوادث التى ظهرت فى الماضى والإلمام بها، وتوسع البعض فى تلك النظرة و ذهب إلى أن التاريخ يشمل معلومات نشأة الكون و الأرض وما ظهر على سطحها من مظاهر الحياة المختلفة وتحديد زمن الأحداث وأوقات حدوثها، والبعض رأى أن التاريخ هو وعاء الجهود البشرية فى الماضى بل هو الماضى نفسه لأنه يعنى كل شئ حدث فى الماضى [٩].

والبعض الآخر أشار إلى المعنى الباطنى فرأى أن التاريخ هو محتوى الخبرة البشرية والعلم الخاص بجهودها، ويستهدف الإجابة على الأسئلة التى تتعلق بجهود البشرية الماضية وتستهدف منها جهود المستقبل، فالتاريخ يتناول أمة من الأمم بالتنقيب فى طوايا فكرها ومدى ارتباط ذلك الفكر بالدنيا والحياة ثم اتصاله بسيرة الإنسان فى الأرض وجهوده المتصلة لرفع شأنه اقتصادياً وعلمياً وفكرياً ومدى ارتباط ماضى الأمم بحاضرها ومستقبلها، فالتاريخ يشمل الماضى و الحاضر والمستقبل معاً، وعندما يدرس الإنسان الماضى فإنه فى الوقت نفسه يدرس الحاضر والمستقبل، ويجمع البعض بين الظاهر والباطن للتاريخ، فيشير إلى أن التاريخ هو أحداث الماضى فى جميع المجالات، السياسية والاقتصادية والفكرية والعلمية، ويتعلم المرء منه أن لكل زمان ومكان ظروفه وأفكاره

وقيمه وأساليبه فى التفكير والعمل، وأن الجنس البشرى فى تطوره عبر العصور التاريخية قد أدخل تعديلات جوهرية على أساليبه ووسائله فى مواجهة المشكلات فدراسة وقائع وأحداث التاريخ واستكشاف العلاقات بينها توقف المرء على جذور المشكلات الحاضرة وتزيد من فهمه لها (١٠).

والتأريخ قد بدأ يظهر إلى الوجود فى صورة بدائية أولية منذ أخذ الإنسان البدائى يقص قصص أسلافه ممتزجة بأساطيره ومعتقداته، وقد أخذ التعبير عن الموضوعات والأحداث يتدرج مختلطاً بالرسم والنقش على الحجر، ومع التطور أخذت عملية التأريخ صورة الكتابة والتدوين وشملت الموضوعات المختلفة للمجتمع، ولهذا فإن التاريخ هو المرآة أو السجل أو الكتاب الشامل الذى يقدم للمجتمع ألواناً من الأحداث الماضية، وفنوناً من الأفكار والآراء، وطرقاً لمعالجة المشكلات فى الماضى، وصنوفاً من الأعمال والآثار.

وبالنسبة إلى الأحداث والوقائع التى تؤرخ وتؤثر فى حركة التاريخ، فهناك اتجاهان الأول: يرى موضوعات التاريخ قد تركزت فى سير وأعمال القادة والزعماء والملوك فى عصورهم من زوايا عديدة كالسيرة الذاتية وكيفية حصولهم على السلطة بالتوريث أو الحروب أو المؤامرات، ونسب هؤلاء وآبائهم وأجدادهم وزوجاتهم وأولادهم، والمعارك التى خاضوها، و المعاهدات والاتفاقات السياسية التى عقدوها، والأعمال التى أنجزوها فى العمارة والفنون، أما مجالات الأدب والثقافة والعلم فإنها ذات طبيعة تاريخية ذاتية، لا تعتمد على عملية التأريخ التى يقوم بها المؤرخ لأن المفكر أو الأديب أو العالم يصنع الفكر – يقصد هنا جميع مجالات اللغة والفلسفة والفكر الاجتماعى....وهكذا– من خلال مؤلفات يُصنع منها العديد من النسخ، وبذلك تحفظ عبر الأجيال المتعاقبة، ولذا تتضمن طبيعة حفظ تاريخية تختلف عن طبيعة الأحداث العسكرية والسياسية وسير الزعماء والقادة التى لا تحفظ إلا من خلال عملية التأريخ التى تتم على يد المؤرخين.

أما الاتجاه الثانى: فيرى أن موضوعات التاريخ وإن كانت مرتكزة على سير وأعمال القادة والملوك إلا إنها لم تهمل تأريخ الأحوال الاجتماعية والحياتية والمعيشية والاقتصادية للشعوب، حتى وإن كانت هناك بعض أوجه النقص فإن المؤرخ يستخدم أساليب ومناهج علمية حديثة لاستكمال هذا النقص، حتى أصبحت الدراسات التاريخية تتخذ خطوات منهج البحث العلمى القائم على الاستقراء غير المباشر والملاحظة والاستنباط والوصول إلى أحكام يمكن الاستفادة منها، والأعمال الفكرية تدخل فى دائرة

موضوعات التاريخ ولها أسلوب أو طبيعة الحفظ التاريخى الذاتى، باعتبار تدوينها فى مجلداتها الخاصة بها، وبذلك يتضمن التاريخ ماضى المجتمع بجميع مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الفكرية والعلمية.

وهنا نشأ تساؤل ما الموضوعات المؤثرة فى حركة التاريخ؟ هل الموضوعات السياسية التى تدور حول أعمال القادة (أشخاص)؟ أم نتاج المجتمع من علم وفكر وثقافة (مجموعة الأمة)؟، يرتبط التاريخ عادة فى الأذهان بشخصيات الزعماء والقادة العسكريين، ويظهر ذلك بوضوح فى التاريخ العربى الإسلامى حتى أن العصور والحقب الزمنية قد سميت بأسماء القادة أو الخلفاء وأسرهم أو ألقاب أنسابهم، وأصبح الخليفة أو القائد فى العقلية العربية هو الدولة والدولة هى هذا الشخص، فنجد التاريخ يتحدث عن الدولة الأموية أو العصر الأموى، دولة عبد الملك بن مروان، العصر العباسى أو الدولة العباسية، دولة المنصور، دولة الرشيد الدولة العثمانية...وهكذا، وهذا يعنى أن الشخص الموجود فى أعلى قمة الهرم السلطوى يمثل الزعامة والبطولة وهو صانع عصره ولولا وجوده ما كان عصره، هذا التمثيل لفكرة الزعيم البطل صانع عصره مرتكز فى العقلية العربية عبر تاريخها، فالدولة مُختزلة فى هذا الزعيم وأعماله هى التاريخ والدولة.

حقيقة كانت تلك النزعة موجودة فى أوروبا، ولكن بدرجة أقل بكثير مما عليه العقلية العربية، ولذا استطاع العقل الغربى التخلص من تلك النزعة واقتصرها على الأبطال الحقيقيين كعباقرة أو عظماء قد دخلوا التاريخ بأعمالهم وليس بمجرد اعتلاء السلطة، فنرى على سبيل المثال توماس كارليل (ت ١٨٨١ م) قد صنف فى كتابه مظاهر مفهوم البطولة ليست العسكرية والسياسية إلا إحداها لأن مجالات البطولة كثيرة، منها: العبقرية الفكرية والعلمية ومختلف الجوانب الحضارية للمجتمع [١١].

مع التطور الحضارى السياسى فى الأنظمة الغربية نحو الديمقراطية والمفهوم الحضارى للسلطة والدولة تلاشت فكرة المطابقة بين الشخص والدولة وبالتالى تخلت العقلية الغربية عن فكرة الزعيم والقائد والبطل الملهم المؤله الذى يُسَير أحداث التاريخ والذى تدور حوله موضوعات التاريخ، فهؤلاء لا يستطيعون التأثير فى الاتجاه العام لأحداث تاريخ المجتمع لأنهم نتاج المجتمع نفسه، فلا مجال لفكرة البطل المعجزة الذى أتى فى عصر ولولاه لما كان هذا العصر، لأنها فكرة على درجة من السذاجة، ولذا ظهر تيار آخر مقابلاً يشير إلى أن حضارة المجتمع وظروفه هى التى تؤثر فى التاريخ.

يرى هذا التيار أن التاريخ هو الصورة الفكرية التى تقدم فيها الحضارة لنفسها عن ماضيها، والسياسة وأخبار الزعماء والقادة ما هى إلا مجال من مجالات التاريخ والمجالات الأخرى لا تقل أهمية عن المجال السياسى والعسكرى، فكثير من العصور قد سُميت بأسماء الاكتشافات والابتكارات العلمية والفكرية مثل عصر التنوير أو النهضة، عصر الآلة البخارية، عصر الكهرباء والبترول، عصر الذرة، ذلك لأن المجالات المختلفة التى تُنتج فيها الشعوب إنتاجهم الفكرى والعلمى هى التى تؤثر تأثيراً قوياً فى حركة التاريخ وليست أخبار القادة والرؤساء، وإن كانت قراراتهم لها من الأهمية على مسار الشعوب وبالتالى التاريخ، فإن ذلك لا يعنى إقصاء حضارة المجتمع الماضية، فلا يتصور أن السياسة هى أهم مظاهر الحضارة أو أنها أبرز مظاهر النشاط البشرى وأكثر فاعلية فى مسار التاريخ، بل إن مظهراً آخر من مظاهر الحضارة قد يمثل الصدارة ومن ثم توجيه التاريخ والتأثير على مساره، كالدين والفكر والعلم والتكنولوجيا أو أى مظهر آخر من مظاهر الحضارة، حيث يجد المؤرخون أنفسهم يؤرخون لهذه المظاهر ممثلة فى رجالها.

لكن هذا التيار غالى فى تصوره فذهب إلى أن التاريخ الأوروبى قد شكله أفلاطون وأرسطو ومايكل أنجلو ودانتى وكولومبوس ونيوتن وجاليليو وديكارت وفولتير وكانط وماركس وتولستوى وماكس بلانك وفرويد وآينشتاين ورسل وغيرهم ولم يشكله الإسكندر ونابليون وبسمارك وهتلر، وكذلك الأمر فى التاريخ الإسلامى، لقد انبثقت الحضارة بمحمد الرسول (ﷺ) وشكّلها علىّ كعالم وابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى وأئمة الفقه الأربعة وجعفر الصادق والعلاف والنظام والمحاسبى والغزالى وسيبويه والجاحظ وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمى وابن النفيس وابن سينا وابن رشد، ولم يشكلها معاوية أو زياد أو الحجاج أو الوليد – الجبار العنيد – أو مروان المقتول خنقاً، ولا السفاح [١٢].

فى الواقع إن تصور عدم تأثير الزعماء والقادة على مسار الأحداث التاريخية هو تصور خاطئ وكذلك تصور عدم تأثير الشعوب ونتاجها الفكرى والعلمى، فإن الطريقين مؤثران فى حركة التاريخ من جميع الزوايا سواء أكان هذا التأثير بالإيجاب أى التقدم والحضارة والتطور والازدهار أم بالسلب اى التخلف والتدهور والضعف، هذا بجانب أن كلاً منهما مؤثر فى الآخر، لأنه من البدهى أن تتأثر المفاهيم والتصورات الخاصة للمستوى الشعبى بالمفاهيم والتصورات التى يُمليها المستوى السلطوى، أحياناً بالكل

وأحياناً بالجزء، ويكون التأثير فعالاً فى حالة الاقتناع أما فى حالة الرفض وعدم الاقتناع، فلا يستطيع المجتمع فى أغلب الأحيان إظهار حالة الرفض خوفاً من السلطة، فيخفى الرفض ويُظهر القبول،إما مستفيداً فى مستوى الأشخاص وإما ملتمساً عدم بطش السلطة، ويتكون من خلال تلك الحالة هوة وفجوة بين الظاهرة والباطن فينشأ صراعاً بينهما مما يؤدى إلى عقلية جمعية مشتتة، ويَقل بذلك تأثير الشعوب فى العملية النهضوية الحضارية المؤثرة فى حركة التاريخ إلا فى الحالات القصوى للصراع بين السلطة والشعب مما يفرز الانقلابات والثورات، وبعامة لا يمكن إنكار ذلك التأثر والعقل الجمعى ككل يشمل المستويين السلطوى والشعبى.

ويمكن الاستدلال على ذلك من تاريخ المنطلق الأساسى للمستوى السلطوى فى أسلوب حكم المجتمع العربى وتأثيره فى فكر المستوى الشعبى، وعلى سبيل المثال لا الحصر: فى فترة الدولة الأموية كان الحكام الأمويون يفضلون مقولة الجبر ويرفضون مقولة الاختيار والحرية، وتعنى مقولة الجبر أن الإنسان مجبر فى جميع أحواله فهو كالريشة المعلقة فى الهواء إن تحرك تحركت وإن سكن سكنت، وذلك لتبرير أفعالهم وقراراتهم، ويتبلور ذلك التبرير فى ضوء أنهم مجبرون على هذه الأفعال ولا يستطيع الشعب الاعتراض لأن مقولة الجبر مُغلفة بالطابع الدينى، فهم مجبرون على أن يكونوا خلفاء، يفعلون ما يفعلون ولاعتراض، والشعب مجبر على أن يكون شعباً وهم حكامه ولاعتراض، لأن أى اعتراض يكون اعتراضاً على المشيئة الإلهية لأنهم استشهدوا بالآيات التى يفيد ظاهرها الجبر كقوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ التكوير: ٢٩، وأهملوا الآيات التى يفيد ظاهرها الاختيار مثل قوله تعالى ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف: ٢٩.

ظهرت النزعة الجبرية فى المستوى الفكرى الثقافى والشعبى آنذاك، تبلورت فكرياً فى فرقة أو مذهب الجبرية، وكان شيخ الجبرية هو الجهم بن صفوان (ت ١٢٩ هـ)، وهذا المذهب يعتبر كل حوادث الحياة الإنسانية مثبتة قبل وقوعها أو حدوثها ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت أن تمنع هذا الحدوث، وبذلك تنتفى كل فعالية للحرية الإنسانية، أثرت تلك النزعة فى الثقافة العربية على الرغم من خروج تفسير الجبرية عن معنى الآية الصحيح، فالآية الكريمة تُفسر فى ضوء ما قبلها وما بعدها لكى يتضح المعنى المقصود، يقول عز وجل ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ {٢٧} لِمَن شَاء

مِنكُمْ أن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ ﴾ التكوير: ٢٧-٢٩، أى ما القرآن إلا تذكير وموعظة لمن أراد منكم -أى من عباد – أن يستقيم ويتحرى الحق والصواب، وما تشاءون شيئاً إلا أن يشاء الله رب العالمين بتوفيق منه وهداية لمن أراد الاستقامة.

وعندما ضعفت سلطة الدولة الأموية ظهرت مقولة الاختيار كرد فعل لمقولة الجبر وذلك فى المستوى الفكرى، والتى تذهب إلى نقد مفهوم الجبر باعتبار إنه إن كان هناك جبر فلا قيمة للفعل الإنسانى، إذ كيف يتسق الجبر مع التكليف والثواب والعقاب والحث على الأفعال الخيرة والنهى عن الأفعال المذمومة؟ كيف يعذب الفاسق أو الكافر إن كان مجبراً على فسقه وكفره؟ فإن ذلك يتنافى مع العدل الإلهى. نشأت فرقة القدرية آخذة على بعض خلفاء بنى أمية ظلمهم وجورهم وأفعالهم، وعندما انقضى حكم الأمويين ونشأت الدولة العباسية تبنى الخلفاء مقولة الحرية لتبيان مساوئ الحكم الأموى فازدهرت آراء المعتزلة و نزعتهم العقلية [١٣].

ومثال آخر يوضح مسألة التأثير المتبادل بين السلطة والفكر الجمعى للمجتمع، وإن كان التأثير السلطوى أقوى، حيث يظهر التأثير الجتمعى عند مخالفة الآراء السلطوية فى أوقات ضعفها وتشتتها، فعندما ضعفت الدولة العثمانية وتكررت الهزائم منذ آواخر القرن الثامن عشر، ظهرت مجموعة من الرواد للفكر الحديث تطالب بضرورة التغيير والإصلاح و التجديد فى أواسط القرن التاسع عشر وتدعوا للشورى والدستور والدعوة للأخذ بأسباب العلوم الحديثة، وللتجديد الأدبى والفكرى، خاصة بعد اطلاعهم وانفتاحهم على نهضة الغرب أمثال: محمود شكرى الألوسى(ت ١٨٥٣م) ورفاعة الطهطاوى (ت١٨٧٣م) وعلى مبارك (ت١٨٩٣م) ومحمود سامى البارودى (ت ١٩٠٤م) وغيرهم،مما أدى إلى ظهور الكثير من الحركات السياسية الإصلاحية أثرت على انفصال الأقطار العربية عن الدولة العثمانية، حقيقة كان للتدخل الأجنبى – كالإنجليز – أثر كبير فى مساعدة تلك الحركات، ولكن لا يعنى ذلك نفى العامل الفكرى وأثره فى الوعى العام للمجتمع.

ونموذج آخر يمثل تأثير القرار السلطوى فى حركة تاريخ المجتمع العربى، ففى أوائل القرن العشرين اتخذت الأقطار العربية بعد انفصالها عن الدولة العثمانية النظام الاقتصادى السياسى للدول الغربية والتى هى بطبيعة الحال أكثر قوة وتقدماً، حيث تبلور فى النظام الرأسمالى وسار العقل الجمعى العربى فى ذلك المسار معتنقاً له، وفى أواسط

القرن نفسه اتخذت السلطة فى بعض الدول العربية قراراً بتغيير ذلك النظام إلى النظام الإشتراكى- بصرف النظر عن أسباب ذلك القرار- فتغير تبعاً لذلك اعتناق العقل الجمعى العربى من النقيض إلى النقيض فى فترة وجيزة جداً، من الرأسمالية إلى الاشتراكية فى الدول التى اتخذت منه نظاماً اقتصادياً لها.

تغيرت آراء وأفكار تلك الشعوب فى جميع مستوياتها العامة والصفوة- أى مثقفيها - وبالطبع طبقة المتنفعين، ومن كان يشيد بالنظام الرأسمالى بالأمس أصبح يشيد بالنظام الاشتراكى - دون وعى -، وذهبت تلك الشعوب إلى إصباغ مفهوم الاشتراكية بالصبغة القومية والدينية، حيث ادعى عقلها أن هناك اشتراكية عربية وأنها مؤمنة وأخذ يبحث عن مواقف للصحابة تعبر عن الأفكار الأخلاقية من إيثار وتسامح والتى لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالاشتراكية حتى يستنبط منها أن هناك اشتراكية فى الإسلام، وبجانب ذلك الأحاديث والآيات التى تشير إلى الصدقة والزكاة وما من ذلك من التنظيمات الموجودة فى الدين لإظهار اشتراكية إسلامية عربية.

أهمل عقل تلك الشعوب فى الوقت نفسه الذى حاول فيه أن يبحث عن اشتراكية دينية، الآيات والأحاديث ومواقف الصحابة وكذلك الرسول (ﷺ) التى لا تهدم الملكية الخاصة أو حرية الفرد الغنى فى تشغيل الفرد الآخر كأجير بشرط إعطاء هذا الأجير حقه، وأهمل أيضاً مسألة الثراء كبسط الرزق وحرية التجارة الفردية، وعندما انهار المذهب الإشتراكى سارع هذا العقل الجمعى لتلك الشعوب فى نفس ما حاول إثباته عن الاشتراكية وآمن بالنظام السلطوى الجديد الذى تبنى نظام الرأسمالية.

والأمثلة السابقة تشير إلى تأثير العقل السلطوى فى العقل الجمعى العربى، وهذا التأثير يكون أقوى وأسرع فى حركة تاريخ المجتمعات - العربية على الأخص- من تأثير العقل الجمعى للمجتمع، فعلى الرغم من ظهور المفكرين والمثقفين فى تاريخ المجتمعات العربية إلا أن آرائهم وأعمالهم الفكرية لا يأخذها العقل السلطوى بعين الاعتبار، وإن كان فيها ما يخالف فتحرق تلك الأعمال وينفى صاحبها أو يسجن أو يعدم والأمثلة كثيرة فى التاريخ العربى القديم و الحديث، وأيضاً لم تنشأ أو تظهر أعمال وابتكارات واختراعات واكتشافات عربية حديثة- منذ ربعمائة عام تقريباً- غيرت طابع العصر أو حركة التاريخ كما حدث فى أوروبا، والاستدلال بالنماذج العربية التى عاشت فى

المجتمع الأوروبى هو استدلال خاطئ لأن العقول- من المنظور العلمى- هى وليدة تلك المجتمعات وليست وليدة المجتمعات العربية.

لقد أخطأ كتاب فلسفة التاريخ- العرب- عندما استعانوا بنظريات الفلاسفة الأوروبيين التى رأت أن العقل المجتمعى بما ينتجه من ثقافة وعلم وفكر هو الذى يسير حركة التاريخ، ذلك لأن فلاسفة الغرب قد استنتجوا تلك النظريات من خلال تاريخ الشعوب الأوروبية والتى تختلف طبيعة بيئتها وثقافتها اختلافاً كبيراً عن طبيعة البيئة التاريخية للمجتمعات العربية، استعان العقل العربى بتلك النظريات ففصلها عن بيئتها وأدلتها وذهب يطبقها على طبيعة مجتمع مختلفة، والدليل على ذلك أن نظريات كل من ماركس وانجلز وكينز وآينشتاين وأديسون والكثير من أمثالهم قد أثرت تأثيراً فعالاً فى حركة التاريخ الأوروبى، كل فى مجاله، ولم تؤثر آراء ابن رشد والغزالى والطهطاوى وأحمد لطفى السيد فى حركة تاريخ المجتمع العربى بقدر ما أثرت آراء الخلفاء والزعماء وحلفائهم.

حقيقة كانت هناك فترات فى التاريخ الأوروبى تسيره الزعماء والأبطال، وفى مقابله فترات أخرى قد سيرتها حضارة وإنتاج الشعوب الأوروبية، ولهذا يمكن القول بأن هناك حركة ديالكتية جدلية بين نتاج الشعوب الأوروبية والسلطة أو الزعامة عبر التاريخ الأوروبى، تلك الجدلية هى التى صنعت وسيرت التاريخ فى المجتمعات الأوروبية، وهذه الجدلية تتصف بالضعف الشديد فى تاريخ المجتمعات العربية منذ نشأته إلى الآن، ومن هذا المنطلق فإن الجانب السلطوى هو القوة الكبرى فى تحريك التاريخ العربى.

وعلى أية حال فإن موضوعات التاريخ ومجالاته مختلفة، توحدها هوية وتفاعلات المجتمع والفترة الزمنية المؤرخ لها، فى المجال السياسى والاقتصادى، والمجال الثقافى الفكرى سواء كان مصبوغاً بالدين أم بالعقل المجرد، ويرتبط مع المجال الفكرى المجال العلمى الخاص بالعلوم الطبيعية والابتكارات، والمجال الاجتماعى الحياتى للمجتمع وتنظيماته، كل هذه المجالات تمثل مضمون التاريخ ومادته، أما كيفية الاستفادة من هذا المضمون فهى لا تمثل المضمون نفسه ولكن تمثل مضمون الحاضر،وإن كان مضمون التاريخ ومادته تشمل الأحداث السياسية والفكرية بجميع جوانبها فى الماضى، فما الفرق بين كل من التاريخ والتراث، فالتاريخ يحتوى على مضمون التراث نفسه.

عندما نتحدث عن التراث نتطرق إلى أفعال وأقوال الخلفاء والمنظور السياسى، إما فى ضوء الاستدلال على صحة رأى ما فى الزمن الحاضر أو فى معرض التفاخر والمباهاة

بالماضى- كعادة العقل العربى-، ونتطرق أيضاً إلى آراء وأقوال العلماء والمفكرين فى المجالات الثقافية المختلفة مثل: اللغة والأدب والشعر والفكر والفلسفة والعلوم الطبيعية كالطب وغيره، وعندما نتحدث عن التاريخ نتطرق إلى الموضوعات نفسها، إذن فالموضوعات المكونة لمضمون كل من التراث والتاريخ واحدة، فلماذا فرق العقل العربى المعاصر بينهما؟ وما أساس أو معيار تلك التفرقة؟ وهل قامت تلك التفرقة على أساس علمى منطقى؟ أم هى وهمية مفتعلة؟

٢- تراث واحد أم أكثر؟

من الواضح أن الخطاب العربى المعاصر عندما يتحدث عن التراث يظهر فيه الجانب النفسى بوضوح فى إشارته عن التراث بأنه "الوجدان الكامن فى كياننا أو مخزون فى الوجدان"، أو "أننا نملك ثروة طائلة لا يملك مثلها باقى المجتمعات متمثلة فى التراث"،أو" نحن نملك التراث والغرب ليس لديه مثله، إن تمسكنا به وتفاعلنا معه سنتقدم ونتفوق على الغرب ومشكلاتنا تحل وما نحن فيه الآن إنما يرجع إلى عدم التمسك بالتراث"، وهذه الإشارات تصور التراث على أنه شئ آخر مختلف عن التاريخ ومن جانب آخر تعبر عنه بمنظور ميتافيزيقى يوتوبى فى كثير من الأحيان وكأنه الأداة السحرية التى إن استعملناها ستتطور ونتقدم وجميع مشكلاتنا سوف تكون فى حكم العدم.

هذه الحالة النفسية تظهر دائماً فى معرض المقارنة مع الآخر - الحضارة الغربية-، حتى يكون لدينا فى الماضى كما لدى الغرب فى الحاضر، ولا تستقر الحالة النفسية عند هذا الحد، بل تذهب إلى أبعد من ذلك من خلال مفاضلة الماضى العربى على الحاضر الغربى، وتلك الحالة ناشئة من الإحساس باختلاف المستويات بين الآنا و الآخر فى جميع المجالات فى الحاضر، ويُنتج هذا الإحساس صراعاً نفسياً واضطراباً فى الأنا الهوى العربى، وأصبحت مسألة تقديس التراث بمثابة ميكانيزم دفاعى لتخفيف حدة التوتر الناجمة عن مواقف المقارنة بين الأنا والآخر.

كما يظهر فى الخطاب العربى عند تعرضها لمفهوم التراث فكرة إقصاء الآخر واستبعاده، سواء أكان هذا الآخر فى فترة ما قبل الإسلام أم من دين غير الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية، ولتوضيح تلك الفكرة نأخذ بعض من الأمثلة منها: أن الإسلام عندما دخل مصر كان بها تاريخاً متمثلاً فى التنظيمات الإدارية والاقتصادية والحياتية وأيضاً العلوم الطبيعية كالهندسة المعمارية مثلاً، لم يهدم الإسلام تلك التنظيمات ولكن

أدخل فى الاقتصاد مفهوم الزكاة والجزية وكذلك الخراج الذى أدخله عمر بن الخطاب (ﷺ) فى فترة خلافته وسارت عليه المنظومة الاقتصادية فيما بعد، والأساس الذى غيره الإسلام فى المجتمع هو العقيدة الدينية وتكاليفها وأوامرها ونواهيها، تفاعل المصريون مع الديانة الإسلامية بجانب الديانة المسيحية بما لها من تاريخ طويل فى مصر يقدر بعدة قرون، وكذلك الآراء والأفكار الرومانية التى تأثر بها المجتمع المصرى، كل هذا شكل وبلور تاريخ ذلك المجتمع فى جميع مجالاته.

وعلى سبيل المثال أيضاً فى منطقة الشام والعراق كانت هناك حضارات وثقافات تمثلت فى الحضارة البابلية والأشورية، وكذلك أثر الدولة الرومانية والديانة المسيحية بما لها من تنظيمات إدارية واقتصادية وحياتية وعلوم الطبيعة والطب والهندسة، وأيضاً لم يهدم الإسلام تلك التنظيمات بل اقتبس منها عمر بن الخطاب فكرة الدواوين من الروم، تفاعل أهل الشام والعراق وفلسطين والأردن مع الإسلام بجانب الذين احتفظوا بدياناتهم من مسيحية ويهودية، مكملين مسيرة تلك الأقطار حتى أصبح كل ذلك تاريخ تلك المجتمعات العربية اليوم.

وفى الخطاب العربى يُعبر مفهوم التراث عن الموروث الفكرى للمجتمع الذى تراكم بفعل جهود الأجيال السابقة، وتارة أخرى يُعبر عن كافة ما تركه السابقون من علوم ومعارف ومبان وفنون وغير ذلك، باعتبار هذا الموروث ممتداً فى الحاضر عبر المفاهيم والتصورات العامة فى المجتمع، فالبعض يرى فيه الموروث الفكرى الثقافى والبعض الآخر يرى فيه كل مجالات الموروث، ولكن سواء أكان الثقافى أم جميع المجالات، ألم يشارك فى ذلك الموروث الجنسيات الأخرى غير العربية وأيضاً غير الإسلامية من أهل المجتمع العربى من المسيحيين؟ وكذلك أهل الأقطار قبل دخول الإسلام؟، فلماذا تم إقصاء أهل المجتمع العربى من غير المسلمين من ذلك الموروث على الرغم من مشاركاتهم فيه؟

استبعد الخطاب العربى عن التراث كل ما هو غير إسلامى، وأدخل عنصرين فقط فى الخطاب، عنصر القومية العربية وعنصر الدين الإسلامى، يستخدم الخطاب عنصر القومية العربية، عندما يتحدث عن المجال السياسى والفتوحات والانتصارات العسكرية وينصب كل هذا حول مفهوم السلطة، ففى معرض الحديث التاريخى عن السلطة يستخدم القومية العربية، وعندما يتطرق إلى فترة الدولة العثمانية التركية يشير إليها فى

ضوء إنها احتلال تركى، على الرغم من أن ذلك الهيكل التنظيمى السياسى هو الذى كان موجوداً فى تلك الحقبة والذى يتبلور فى شكل الخلافة الإسلامية بصرف النظر عن القومية، وهذا ما أنتج صراعاً أو تنازعاً بين دلالتى القومية والخلافة الإسلامية والذى ستتطرق له فى الفصل القادم.

ويستخدم الخطاب العنصر الثانى (الإسلامى) عندما يتحدث عن الموروث الفكرى فى اللغة والأدب والفكر والعلوم الطبيعية، ويرجع ذلك إلى أن معظم المساهمين فى ذلك الموروث من الشعوب الإسلامية غير العربية كالفرس والخراسانيين والأتراك وعلى سبيل المثال: من النحويين واللغويين: يونس بن حبيب (أعجمى الأصل، توفى ١٨٣ هـ)، وسيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (فارسى الأصل، ت ١٧٩هـ)، وأبو سعيد السيرافى، الحسن بن عبد الله بن المرزبان (فارسى، ت ٣٦٨هـ)، وغيرهم، ومن المفكرين والفلاسفة: الفارابى، أبو نصر محمد بن طرخان (تركى الأصل، ت ٣٣٩ هـ)، وابن سينا، أبو الحسن بن عبد الله (خرسانى، ت ٤٢٨هـ)، وأبو حامد الغزالى الطوسى (فارسى الأصل، ت ٥٠٥هـ)، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (قرطبة، ت ٥٩٥هـ) وغيرهم، وفى مجال العلوم الطبيعية: ابن البيطار (من الأندلس وتوفى بدمشق ٦٤٦هـ) وداود بن عمر الأنطاكى، والإدريسى القرطبى وأبو القاسم الزهراوى القرطبى وغيرهم.

وليس معنى ذلك عدم دخول العنصر العربى فى الموروث الفكرى، ولكن يعنى هذا بُعد الخطاب العربى لهذا الموروث عن الموضوعية والمعيار العلمى للتفرقة بين التاريخ والتراث، ومن الملاحظ أنه عند التعرض لمسألة الموروث المادى والثقافى للدول العربية الحالية الذى أُنتج قبل الفتوحات الإسلامية فإنه يُدخلها من باب التاريخ والآثار وليس من باب التراث كله كتفاعل فى مستوى التأثير والتأثر.

أصبح بجانب عنصرى القومية والإسلام عنصر ثالث وهو التاريخ والآثار، أتى الخطاب العربى للموروث أو التراث ذات تداخل معرفى وخلط أبستمولوجى، تارة يستخدم الصبغة القومية العربية فى الجانب السياسى، وتارة الصبغة الدينية الإسلامية فى الجانب الفكرى والثقافى وتارة يحيل الأمر إلى مجال التاريخ والآثار لإقصاء ما هو غير إسلامى أو عربى، وكأن مفهوم التاريخ مقابل أو مختلف عن مفهوم التراث وداخل دلالة التراث نفسها تضارب بين دلالة القومية ودلالة الإسلامية.

ومما سبق يمكن القول أن التفرقة بين دلالتيي التراث والتاريخ لا تقوم على أساس منطقي أو معيار علمي، بل هي تفرقة مفتعلة، وكما سبقت الإشارة إليه إنما ترجع أسباب تلك التفرقة إلى الفارق الواضح في التطور والتحضر بين المجتمع الغربي والمجتمع العربي منذ عصر النهضة الأوروبية، فظهرت لفظة التراث حديثاً لأنها تعبر عن انتقال الملكية من السلف إلى الخلف، فيكون لدى العقل العربي ما يملكه الآن، والذي ورثه من أسلافه ليضعه أمام ما يملكه العقل الغربي في الوقت الحاضر.

وكانت لفظة التراث بدلاً من التاريخ لأن لفظة التراث تحتوي على عنصر الملكية أكثر من لفظة التاريخ وبها العنصر الزمني أيضاً، ولذلك تقل حدة اضطراب المشاعر والأحاسيس الناجمة عن الفارق بين الوضع العربي والوضع الأوروبي، تلك المشاعر الكامنة في ذات الهوية العربية، وأيضاً لرفع مفهوم ودلالة القومية العربية لوضعها أمام دلالة الخلافة العثمانية في صراع القومية والإسلامية بصدد السلطة.

ونود هنا الإشارة إلى أن العقل الغربي حديثاً لم يفتعل مثل تلك التفرقة، ولم يتخذ موقفاً فاصلاً بين ما قبل المسيحية وأدخله من باب التاريخ وما بعد المسيحية أدخله من باب التراث، فقد تعامل العقل الغربي مع ماضيه بأكمله من باب التاريخ، ولم يستبعد آراء ما قبل المسيحية، بل استبعد الآراء والأفكار غير المنطقية أو العقلية أو العلمية وأبقى على ما هو مفيد ومنتج وصحيح منطقياً، ولم يدخل العقل الغربي في دائرة الصراع بين التاريخ والمعاصرة، فبدلاً من أن يتساءل كيف نتعامل مع التاريخ أو التراث؟، نظر إلى مشاكله الحالية وكيفية تطوير حلولاً لها وفقاً للعلم والعقل والمنطق، أما العقل العربي فدخل في صراع مع ذاته، هذا الصراع الذي لم يقدم سوى السير في دائرة مفرغة، بدلاً من النظر إلى الحاضر وكيفية تقديم حلولاً لمشاكله، أخذ ينظر إلى الماضي ويتساءل كيف نتعامل مع التراث؟فوضع أمام المشكلات الحالية المعاصرة مشكلة أخرى تدور حول التعامل مع التراث، وهذا يوضح عكسية نمطية التفكير بين العقلين العربي والأوروبي.

ثانيا: إشكالية الأصالة والتجديد بين المنطق والأوهام

لا يُقصد بمصطلح المنطق في هذا المقام المنطق الأرسطوطاليسي الذي نظمه أرسطو (ت٣٢٢ ق.م)، ولكن يُقصد به النمط الفكري الذي يتسم بالعقلانية الموضوعية البعيدة عن التعصب الانفعالي العرقي والمذهبي، هذا النمط المتميز بالمنهجية العلمية الصحيحة الخالية من المتناقضات الفكرية، وهو – أي النمط الفكري المنطقي– يسير وفق القانون

الطبيعى الذى هو قانون غير مكتوب لم يضعه الإنسان، خُلقت التصورات والمسلمات البديهية الأولية بناء عليه، ويتضمن مقولات مجردة عقلية كالعدل المطلق والحق والخير، المسلمات التى جُبل عليها العقل البشرى، والتى لا تقبل حكم الصواب والخطأ لذاتها، فلا يمكن أن يقال أن العدل خطأ أو الحكم الموضوعى خطأ، وكذلك بقية المقولات العقلية المجردة، فهى مسلمات فكرية وعقلية مطلقة.

لكن يمكن للإرادة الإنسانية مخالفة تلك المقولات العقلية المتضمنة فى القانون الطبيعى، مثال ذلك: كمن يحكم فى موضوع أو مسألة ما بمنهجية انفعالية بعيدة عن الحقيقة والعدل، أو من يقف تجاه موضوع ما من خلال ميوله وعواطفه الشخصية، وهكذا فإن صور مخالفة المقولات العقلية المنطقية كثيرة، وبذلك يمكن للعقل البشرى أن يسير عكس اتجاه القانون الطبيعى، وبالطبع فى تلك اللحظة تأتى النتائج غير حقيقية ووهمية، لأنها نتاج مقدمات تتصف بعدم الموضوعية والتفكير التعصبى الانفعالى، والنتيجة بالضرورة تتبع المقدمات، فالقانون الطبيعى غير حتمي ولكنه ملزم من خلال نتائجه أى نتاج طرق التفكير التى تسير وفقه.

ولكى تأتى نتائج عرض وتحليل إشكالية الأصالة والتجديد متصفة بالموضوعية العلمية الحقيقية البناءة لابد أن يتخذ التحليل المنهجية العقلية المنطقية البعيدة عن التعصب العرقى والمذهبى، لقد ظهرت إشكالية الأصالة والتجديد، فى ضوء الإجابة عن كيفية التعامل مع آراء القدماء أى التراث، وذلك فى مقابل ما أنتجه الغرب من حضارة فكرية ومادية معاصرة، وأيضاً فى ضوء البحث عن كيفية الارتقاء بالهوية العربية وتطورها، وكذلك فى معرض التساؤل عن المستوى الفكرى والعلمى للمجتمعات العربية المعاصرة بالنسبة للمستوى الحضارى الغربى.

أنتج الاستفسار عن كيفية التعامل مع التراث ثلاثة تيارات متنازعة، تيار يشير إلى أخذ كل ما يحتويه التراث من آراء وأفكار ومجالات متعددة وتطبيقه فى الوقت الراهن، وتيار آخر أشار إلى رفض التراث وإقصائه، وتيار يحاول جاهداً التوفيق بين آراء الأقدمين وبين الأفكار والنظريات المعاصرة، وهذا التيار طرح مسألة الأصالة والتجديد من حيث أن التراث هو المعبر عن الأصالة ولا بد من الغوص فيه وفهمه والانطلاق منه إلى الحداثة والمعاصرة والتجديد، كل تيار منهم من المفترض أن يكون حلاً مقترحاً، ولكن فى الواقع بدلاً من أن يكون حلاً أصبح هو نفسه إشكالاً، فأتت التيارات الثلاثة بإشكالات

وليست بحلول، فالمشكلة الأساسية تدور فى إطار كيفية النهوض بالهوية العربية من وضعها الراهن، وبتلك التيارات الثلاثة أصبح لدى الهوية أربعة إشكالات، الأساسى وهو كيفية النهوض والتيارات التى من المفترض أن تكون حلولاً ولكنها عبرت فى واقع الأمر عن إشكالات أضيفت للإشكال الأساسى.

انطلق التيار الأول من تقديس آراء الأقدمين (التراث)، مزايداً معظماً لها خالطاً بين ما هو مقدس وما هو غير مقدس، لديه تداخل معرفى بين الفكر المجرد(النظرية) وبين الواقع (التطبيق)، أى الأحداث والوقائع التاريخية التى حدثت فى الماضى فى عهد التابعين وتابعى التابعين وأيضاً العصور المتتالية، تمسك أصحاب هذا الاتجاه بهذه الوقائع وجميع الأحداث والأقوال والآراء واعتبروها صالحة فى كل زمان ومكان، وكأنها هى نفسها الفكر الكلى طارحاً الظروف والملابسات الخاصة بها، على الرغم من أن آراء الأقدمين التى اتخذت بصدد تلك الأحداث والوقائع إن كانت تصلح فى عصرها فليس من الضرورى أن تكون صالحة فى العصور التى تليها.

ويشير هذا الاتجاه إلى أن سبب تدهور العقل العربى إنما يرجع إلى بعده عن آراء الأقدمين أو التراث، وذهب أصحابه إلى التمسك بالقشور دون المضمون، وغلب على خطابهم طابع الحماس الشعرى والخطابى فى تعامله مع ظاهرة العلم فى التراث، فهو – أى الاتجاه– يتعامل مع آراء الأقدمين بالتقديس والمبالغة، وكأن جميع ما ورد فى آرائهم هو عبارة عن حلول لكل المشكلات المعاصرة، وأن القدماء قد قالوا الكلمة الفصل فى كل شئ، الفكر والثقافة و الطب وعلوم الطبيعة والرياضيات وعلم المناهج والسياسة والاقتصاد، وهذا الاتجاه يتسم بالتعالى والادعاء الحضارى حيناً و بجهل التطور وعوامله الديناميكية التاريخية حيناً آخر.

هذا ويتسم أيضاً بالصبغة العدائية للفكر النقدى الموجه لآراء الأقدمين فى ضوء اتهامه للفكر النقدى بالولاء لأعداء العرب والإسلام الذين ينكرون أى دور ريادى للعلماء العرب فى تاريخ العلم الإنسانى، من خلال رؤيتهم بأن هؤلاء العلماء كانوا مجرد مترجين ناقلين شارحين مكررين للفكر اليونانى – أرسطو على الأخص(*) – بالإضافة إلى أن معظم العلماء والمفكرين لم يكونوا من العرب، بل كانوا من العجم المسلمين إبان

(*) قارن بين آراء وفلسفة أرسطو والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فى إثبات الوجود الإلهى والنفس الإنسانية والطبيعة ومراتب الموجودات.

الحضارة الإسلامية، ولذا سميت حضارة إسلامية وليست عربية، ولذلك يتهمهم هذا الاتجاه بالعداء التراثى وإنكار روح الوطنية العربية إلى آخر تلك الاتهامات التى يبرع فيها العقل العربى بعامة.

يخلط أصحاب هذا الاتجاه بين الدين وآراء الأقدمين (التراث) خلطاً معرفياً، وكأن الموروث هو استمرار للدين، فقدسوه كله، معتبرين أنه ليس أمامنا سوى أن نغرف من بحيرة الماضى السحرية لحل مشكلات الحاضر، ويربطون بشكل ميكانيكى تعسفى بين الماضى والحاضر، فما كان فى الماضى فهو حلال وأى شئ حادث فهو حرام طالما أنه لم يوجد فى الماضى من باب "كل بدعة ضلالة"، غير مفرقين بين الموضوعات الدينية الفقهية وغير الفقهية، على الرغم من أن المقصود بموضوع "البدعة" هو إدخال تغيير أو تبديل فى أصول الدين الإسلامى وتكاليفه من حيث الأركان الخمسة، وليس جميع موضوعات الحياة الإنسانية ومتغيراتها، "يقفز أصحاب هذا الاتجاه حقبة تطورية تفاعلية تقرب إلى أكثر من عشرة قرون، ولا جديد تحت الشمس مع إغفال كل التغييرات الهائلة فى أساليب الحياة ونمطها الفكرى وتطوراتها التكنولوجية والتصورية للمفاهيم الاجتماعية".[١٤]

إنهم وإن انتقدوا المستشرقين أمثال بروكلمان وماسينيون وهاميلتون جيب وولفنسون، فإنهم تناسوا أن هؤلاء هم الذين أظهروا لنا فى العصر الحديث المعاصر تلك المخطوطات الإسلامية وقاموا بدراستها وتحقيقها ونشرها وتحويلها من مخطوطات مهملة عبر قرون طويلة فى المجتمعات العربية أضعناها نحن بإهمالنا، إن معظم التراث الذى يتشدق به هؤلاء قد اكتشفه المستشرقون وليس أصحاب هذا الاتجاه، وعلى الرغم من ذلك قد وجهوا التهم للمستشرقين وأنكروا جهد الكثير من هؤلاء فى تعريفنا بتراثنا، ثم يتشدقون بالأخلاق، فهل يعد إنكار جهد الغير عملاً أخلاقياً؟، انتقد هذا الاتجاه المركزية الأوروبية ليضعوا مركزيتهم الشرقية، أخذوا من التراث ما يحلو لهم وتركوا ما لا ينسجم مع أطروحاتهم الفوقية.

ويسبب تقديس التراث نشأت ازدواجية فى العقل العربى المعاصر بين العقل والحداثة والتطور والمعاصرة وبين القديم أو الماضى، فالماضى وفق تقديس التراث هو الصحيح المقدس ولا شئ سواه، والحداثة مخالفة للماضى وبالتالى فهى من البدع، أدى هذا إلى توقيف الفكر عند العصر الوسيط، أفكار العصر الوسيط فى الحقبة المعاصرة، ازدواجية وصراع بين الماضى والحاضر، فهناك العقل والفكر والعلم الذى يعنى فى الغالب الفكر

الغربى الحديث والمعاصر، وهنـاك المـوروث أو آراء القـدماء ويعنـى فـى الغالـب الـتراث القديم، الفكر والعلم الحديث يأتى من الغرب الحديث والتراث يأتى مـن التـاريخ القـديم ويعنى ذلك أن الآخر هو الحديث المعاصر المتقدم، وأن الأنا هو التـاريخ القـديم المتجمـد، وبالتالى يصبح التمايز بين القديم والحديث، بين العقل الشرقى والعقل الغربى.

هذا ما دعى أصحاب هذا الاتجاه وغيرهـم إلى محاولـة إظهـار العلـم عنـد العـرب وفضلهم على الغرب والتى معظمها تدور حول الإنجاز الحديث للغرب، وكـأن الأفكـار القديمة – التى عادة ما كان لها من آثار ومصادر غربية قديمة – هى إنجـاز علمـى معاصـر يشكل مبعث فخر الأمة، بدلاً من أن يبحث العقل العربى عن مواطن ضعفه ويقوم على تقويتها، أخذ يفتش عن الماضـى فـى الـتراث ليتبـاهى ويتفـاخر بـه ويقدسـه غـير مبـال بالحاضر، حتى أصبح عقلاً ناظراً للماضى لا علاقة له بالحاضـر، وتقـديس الماضـى هـو نتيجة حتمية لإفلاس الحاضر، كما أدى تقديس الماضى إلى جمود الفكـر والعلـم والعقـل وأيضاً رفع آراء القدماء إلى مرتبة التقديس، حتى أصبح هنـاك الـدين الأصـلى المقـدس المتبلور فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ودين التراث المتمثـل فـى تقـديس آراء القدماء، نشأت ازدواجية تقديسية بين الدين الأصلى وبين آراء القدماء فى العقلية العربية المعاصرة المتمسكة بتقديس وتعظيم التراث.

وتقديس التراث أو آراء الأقدمين ومواقفهم التى تختص فـى واقـع أمرهـا بظـروف عصرهم يعبر عن حالة الإحساس بالفجوة العلمية والفكرية بشقيها النظـرى والتطبيقـى بين المجتمعات، أو الهويات الغربية والهوية العربية، وهذه الحالة من القلق والتوتر ومحاولـة البحث عن هوية وطنية وعن الخلاص مـن الوضـع القـائم جعلـت الـتراث فـى أزمـة، وارتبطت النظرة إلى التاريخ التراثى بمقارنة بائسة بين ماضى تاريخى وحاضر مشتت وبين حاضر غربى متقدم، أدى الإحساس والشعور بالفجوة أمام الآخـر إلى الفكـر المتعـصب والمتأزم فى التعامل مع التاريخ الماضى.

رأى هذا الاتجاه فى تقديس الماضـى الخـلاص مـن الأزمـات الحاضـرة، ولأن مـن المتعذر فى الزمن المعاصر تطبيق تلـك الآراء والتـى كانـت تختص فـى أغلـب الأحيـان بظروف عصرها، أخذ أصحاب هذا الاتجاه الأسمـاء دون المـسمى واتجهـوا إلى القـشور الظاهرية والشكل الظاهرى، حتى أصبح التناقض والصراع بـين المـضمون والـصورة أو الظاهر، وكأن فى الأسماء دون مسماها الخلاص والحلول للمشكلات المعاصـرة، وكـأن

فيها التقدم والتطور والأخلاق، هذا التناقض والصراع بين الظاهر والمضمون أدى إلى فجوات وتداخلات معرفية في العقل الجمعي العربي المعاصر، كما أدى أيضاً إلى ظهور تيار فكري مخالف أو مقابل له والذي رفض التراث أو آراء الأقدمين.

ظهر التيار الثاني الرافض لآراء الأقدمين أو التراث كرد فعل لآراء التيار الأول المقدس للتراث، منتقداً له في مسألة التقديس التي وصلت إلى درجة اعتبار التراث وكأنه ركن من أركان الإسلام بالرغم من أن حقيقته لا تتعدى كونها آراء الأقدمين النابعة من خلال ظروف عصورهم المختلفة، والدليل على ذلك اختلاف وجهات نظرهم في كثير من المسائل، ليس في العصور المختلفة فحسب بل في العصر الواحد كذلك، وأيضاً كرد فعل لما أفرزه التيار الأول من جمود وتعصب وتداخل معرفي في المفاهيم.

وهناك عامل آخر أدى إلى ظهور التيار الثاني وإلى صراعه مع الأول وهو اتجاه الأول إلى اتهام الآراء المخالفة له باتهامات عدة منها: التكفير والفسق والزندقة، ويتبع ذلك بالضرورة العداء للإسلام والمسلمين، ومنها أيضاً: الاتهام بالعلمانية على الرغم من عدم معرفة الأول بمعنى أو مدلول العلمانية أو نشأتها التاريخية والتي ظهرت في أوروبا تحت دعوة التخلص من سيطرة الكنيسة على الدولة، هذا إلى جانب العامل السلطوي الذي يدعم الاتجاه الأول شريطة أن يكون تحت سيطرته تارة وتارة أخرى يدعم الاتجاه الثاني بالشرط نفسه.

حاول التيار الرافض للتراث إقصاء كل ما ورد من آراء الأقدمين مشيراً إلى أن تلك الآراء لا تصلح برمتها للمعاصرة والتطور، فذهب إلى تبني جميع ما ورد من العقل الغربي وأخذه على وجه إطلاقه، وأغفل الفارق بين مفهومي النظرية و البنية الاجتماعية المتبلورة من الظروف والمتغيرات الفكرية والسياسية والاقتصادية، فالعادات والتقاليد وأنماط التفكير التي تمثل العقل الجمعي للمجتمع والذي يمثل بدوره فكر هوية المجتمع، يتأثر كل هذا بالظروف والملابسات المحيطة به، فتنشأ من خلال تلك البنية نظريات تفسر وتنظم الظواهر المختلفة بجميع مجالاتها والتي تتعرض لها بنية المجتمع من تحديات ومتغيرات وملابسات، تتغير تلك النظريات وتتطور لتتناسب مع المتغيرات، تستغني البنية عن النظريات التي أنتجها وكانت صحيحة بالأمس لتنتج نظريات جديدة تتلاءم والمتغيرات المستحدثة، قد تستغني عن نظرية الأمس برمتها أو تقوم بتنقيتها وتطويرها، إذن فالنظرية عبارة عن انعكاس لهوية

المجتمع فى تحدياتها لمواجهة المتغيرات، فهى - أى النظرية- هى عبارة عن تصور علمى منطقى لتفسير ظاهرة ما، أما البنيان الذى أنتج النظرية فهو أساس هوية المجتمع.

ولكل هوية بنيان يختلف عن الهوية الأخرى والنظريات فى الغالب تتبع البنيان المنتج لها، ولكن التيار الرافض للتراث ككل عندما تبنى جميع النظريات الغربية التى أدت إلى حضارة وتقدم الغرب وتطوره، قد فصلها عن بنيان هويتها المنتجة لها، وحاول وضعها كأنموذج فى بنية الهوية العربية، أغفل ذلك الاتجاه ثلاثة مباحث، الأول: اختلاف بنية الهوية العربية عن بنية الهوية الغربية من حيث أنماط التفكير والعادات والتقاليد والوعى العام والأيديولوجيات الفكرية، والثانى: الصلة التى لا تنفك بين النظريات وبنيان الهوية المنتجة له، والثالث: مفهوم البنائية التراكمية للتصورات والمفاهيم العلمية، حيث أن تلك التصورات قد نتجت من خلال سلسلة بنائية تطورية عبر عدة عقود إلى أن وصلت إلى الدرجة التفاعلية المساهمة فى عملية النمو والتطور والتقدم.

ولأن هذا التيار قد أغفل تلك المباحث وقام بفصل النتيجة (النظرية والتصورات) عن مقدماتها (بنية الهوية) عن طريق اقتباس ونقل وتقليد لهذه التصورات ومحاولة وضعها فى بنية هوية مختلفة ليست هى مقدماتها، لم تنتج تلك التصورات والنظريات إلا نتيجة عكسية مختلفة عن النتائج التى أعطتها لهويتها الأصلية، لم تنجح النظريات الغربية فى المجتمعات العربية بقدر نجاحها فى مجتمعاتها الأصلية، نتج عن ذلك الاحتياج الدائم للهوية الغربية، وعلى سبيل المثال لا الحصر: استعارات الهوية العربية التصورات والنظريات الغربية الخاصة بالعملية التعليمية فى جميع مراحل التعليم، والتى فى واقع أمرها قد أدت إلى النهوض بالوعى الفكرى الغربى و كذلك المستوى العلمى والتعليمى، وعند تطبيقها فى الهوية العربية قد أتت بنتائج عكسية مختلفة تماماً عما أتت به فى الهوية الغربية، فالمستويات التعليمية والعلمية فى المجتمعات العربية فى تدهور مستمر، وتشير إلى ذلك المعايير العالمية الدولية الحديثة لتصنيف الجامعات، حيث أتت جامعات أوروبا وأمريكا واليابان وإسرائيل فى المراتب المتقدمة، أما الجامعات العربية التى يبلغ عددها ١٨٤ جامعة فلم يرد ذكرها.

وليس المجال العلمى فقط بل المجالات الأخرى، ففى المجال الاقتصادى استعارات المجتمعات العربية التصورات والنظريات الخاصة بالاقتصاد الغربى مع إقصاء الظروف

والملابسات وبنية المجتمع التى أنتجت تلك النظريات، وكانت نتيجة ذلك، الخلط المعرفى والتخبط الفكرى بين من يقف متردداً بصدد فوائد القروض والودائع المصرفية، تارة يحرم جزءاً أو نوعاً منها، وتارة أخرى يرى فى جزء آخر تحليلاً وتبريراً فى محاولات للتوفيق بين فوائد الودائع والقروض المصرفية وموقف الأديان من تحريم الربا حتى أصبحت رؤية المجتمع لمسألة الودائع رؤية مشوشة ضبابية، منهم من يحرمها وآخر لا يرى فيها تحريماً، وهناك من يجعلها بين الحلال والحرام، وآخرون يحللون جزءاً ويحرمون جزءاً، ولم يقتصر الأمر على القروض المصرفية للأفراد بل امتد إلى القروض العامة للدولة سواء أكانت داخلية أم خارجية.[١٥]

الطريف فى الأمر أن هناك مثالاً عكسياً وهو انتقال النظرية من المجتمع العربى إلى المجتمع الأوروبى بدلاً من انتقالها من المجتمع الغربى إلى العربى، لقد سبق القول أن الهوية العربية وعلى الأخص التيار الرافض للتراث عندما استعار النظريات الغربية نزعها من بنيتها الأصلية، ولذا جاءت النتيجة عكس ما أتت به فى مجتمعها، ولكن الغريب فى الأمر أنه عندما تتأثر الهوية الغربية ببعض الآراء أو الأفكار أو النظريات العربية الموجودة فى آراء الأقدمين، لا تنزعها من بيئتها ولكن تتفهمها وتطورها لتتلاءم مع البنية الغربية، ولا تأخذ النظرية دون دراسة المنظور البنيوى لها كما هو الحال عند العقلية العربية المعاصرة.

وهذا المثال يتبلور فى المجال الاقتصادى أيضاً، لقد توصل ابن خلدون(ت٨٠٨هـ) إلى فكرتي المضاعف والمعجل وأثرهما فى إحداث الرواج الاقتصادى، من خلال تأكيده على أهمية المنافسة الحرة والتوازن الطبيعى للسوق والذى يؤدى إلى الرواج المستمر، ورأى أن زيادة قيم الأعمال إنما تعبر عن زيادة الناتج الكلى، وهى تؤدى إلى زيادة المكاسب أى الدخول، وهى فى مجموعها تساوى الدخل الكلى للمجتمع، فيؤدى ذلك إلى زيادة الطلب الكلى الذى يعتمد على طلب أفراد المجتمع من السلع والكماليات، وهذا يستدعى زيادة النشاط الإنتاجى فيزداد الإنفاق فى الأسواق وفى الصناعات، ويؤدى هذا إلى زيادة الدخل الكلى للمجتمع مرة أخرى وتكون الزيادة فى المرة الثانية أكبر من الأولى، وهكذا تتكرر هذه العملية ويتضاعف الدخل الكلى للمجتمع.[١٦]

ورأى ابن خلدون أيضاً أن الخلل الأساسى فى النشاط الاقتصادى إنما يرجع بدرجة كبيرة إلى تدخل الدولة فى النشاط الإنتاجى والتجارى وهذا يخرجها عن وظيفتها الأساسية، وأيضاً كثرة الضرائب والجبايات فإذا ارتفعت وازدادت وتعددت أشكالها فإن

هذا معيار انهيار الدولة وفساد حكامها، حيث يؤدى هذا فى مجموعه إلى زيادة الأعباء الضريبية على الرعايا، فتهبط هممهم وتفسد أعمالهم لانتفاء وجود الربح وترتفع الأسعار بزيادة الضرائب، فتنخفض بالتالى الدخول وتنخفض الحصيلة الضريبية – الجباية فى اصطلاح ابن خلدون – كما ونبه على دور الحكومة فى تحريك النشاطات الاقتصادية وتطور المجتمع لكى يكون أكثر تحضراً وأكثر رفاهية، حيث أن الإنفاق الحكومى يخلق دخولاً للرعية يؤدى بدوره إلى تشجيع المنتجين على زيادة استثمارهم وبالتالى زيادة الرواج الاقتصادى.(١٧)

تأثر بتلك الأفكار والآراء كل من كينز وشومبيتر فى العصر الحديث والمعاصر أى بعد ابن خلدون بما يقرب من خمسة قرون، وليس فقط هؤلاء ولكن الفكر الكلاسيكى والنيوكلاسيكى فى المجال الاقتصادى الحديث، أخذ العقل الغربى هذه النظرية ولم ينزعها من بنيتها ولكن طورها بما يتناسب وطبيعة بنية المجتمع الأوروبى وأظهرت نتائج تقدمية ناجحة أدت إلى التطور الاقتصادى، أما العقل العربى اكتفى بوجود آراء ابن خلدون فى متون الكتب وذهب إلى ما طوره الغرب من النظرية نفسها لتتلاءم مع بنية المجتمع الأوروبى وفصلها عن بنيتها، وأدى ذلك إلى تشويه النظرية وأتت النتائج عكس المقدمات.

لم يقدم التيار الرافض للتراث كله حلولاً للمشكلات المعاصرة، بل زادت المشكلات وتراكمت داخل الهوية العربية وبالتالى زاد الصراع بين التيارين، الأول المقدس للتراث والثانى الرافض له المقلد تقليداً كلياً للغرب، كل منهما يريد إقصاء الآخر مما زاد الأمر تعقيداً، ونتيجة لذلك ظهر اتجاه ثالث يتبنى قضية الأصالة والتجديد، حيث يرى هذا التيار أنه لابد من اكتشاف الماضى للانطلاق إلى التجديد والمعاصرة، باعتبار – فى رأيهم – أن ماضى كل أمة هو تراثها ومرآة السلف التى يطلع عليها الخلف، وطرق تناول السلف للعلوم ومناهجها يدخل من حيز الأصالة والتى تعد من منطلقات التجديد.

١- تحليل بنية المنطلق

وقبل أن نستعرض بشئ من التفصيل بعض آراء ذلك التيار، والتى تمثل المنطلقات والخطوط العريضة له، نود الوقوف على الدلالة المنطقية العقلية للمنطلق الأساسى له، والذى يتبلور فى مسألة الأصالة والتجديد أو المعاصرة بمنهجية تحليلية عن طريق رد المركب إلى البسيط للمنطلق، بوصفه مركباً بنيوياً ذا علاقة منظومية، فالمنطلق يتكون من لفظين بينهما علاقة، ويعنى هذا أنه يتكون من ثلاثة أركان، الأول: لفظة الأصالة،

والثاني: لفظة التجديد أو المعاصرة، والثالث: العلاقة التي تربط بين اللفظتين، ويتبع ذلك تحليل دلالة اللفظين، معنى أو مفهوم الأصالة وأيضاً المعاصرة وكذلك طبيعة العلاقة بينهما، وفي ضوء هذا المنهج نتطرق إلى آراء ذلك الاتجاه بهدف معرفة إن كان عن طريقه يستطيع العقل العربي تقديم الحلول للمشكلات المعاصرة ومواكبة التقدم أم أنه مجرد رد فعل للتيارين السابقين ويكون بذلك خطاباً إنشائياً؟ وهل يصلح لبعض المجالات دون الأخرى؟ أم القول بصحته كلياً نوع من الأوهام؟

تعني الأصالة أصل الشئ أي مصدره، فالأصل في اللغة ما يُبنى عليه غيره، وجمعه أصول، ويأتي مقابل الفرع حيث يقال هذا هو الأصل وذلك هو الفرع، والأصل بذلك يعني بدء الشئ أي أول ظهوره ونشأته، فهو الواقع المتقدم على كل مترتب عليه أو قام من بعده [١٨]، ومعنى هذا أن الأصيل هو القديم والشئ المتصف بالأصالة هو المترتب على القديم بالتبعية إن كان قد ظهر في زمن تابع لزمن الشئ الصادر عنه أو منه، سواء أكان في المجال الديني أم الفكري أم في العلوم الطبيعية، وبناء على هذا المعنى فإن الشئ الظاهر في وجوده حديثاً وغير تابع من الناحية المعرفية للقديم – الأصل – ومنفصل عنه وليس صادراً منه بصرف النظر عن جدوى منفعته، فهو بهذا المدلول يعتبر غير أصيل وفي الكثير من الأحيان يضعه أصحاب هذا التيار بصفة الدخيل أي الداخل على الهوية من الخارج، وبذلك يعد الشئ الموصوف بالأصالة هو التابع فكرياً وزمنياً لشئ يتصف بالأصل أي بالقدم أما عداه فهو دخيل وغير أصيل.

أما لفظة المعاصرة فهي ذات مدلول واسع، وتعني الشئ الظاهر في الزمن الحاضر وليس الماضي، وقد يكون امتداداً للماضي أو مقطوع الصلة به، وقد يعبر عن ظاهرة أو مشكلة أو نظام أو ابتكار واختراع وإبداع أو فكر في جميع المجالات فكرية كانت أم في العلوم الطبيعية، إذن فالحداثة أو المعاصرة تعبر عما يحدث في الزمن الحاضر ويقابلها الأصل أي القديم، فهما ذات دلالة تقابلية، وليس كل حادث أو معاصر ذا جذور قديمة ولا يتصف وفق آراء هذا التيار بالأصالة، وهنا ينشأ التقابل بين المفهومين، وتكمن الإشكال هنا في العلاقة بينهما.

وعن الصلة أو العلاقة بين مفهومي الأصالة والمعاصرة أو بالتجديد، فإنها تعبر عن علاقة ضرورية بينهما، ولزوم الضرورة هنا ليس من الخصائص الذاتية للمفهومين، ولكنه متضمن في صياغة المنطلق وأيضاً في الخطاب الثقافي المنهجي لذلك الاتجاه، حيث يرى

أن الصلة بينهما ضرورية، فإن الشئ الحادث المعاصر إن لم يكن بدوره صادراً عن القديم فهو غير أصيل ودخيل، ولابد للجديد والمعاصر أن يكون صادراً عن الأصل أو القديم، والقديم هنا ليس بالقدم الزمانى فقط بل الهووى، فالقدم الهووى هو الأصل والتجديد يلزم بالضرورة أن يصدر عنه، والقدم الهووى يعنى التراث أو آراء الأقدمين فى الهوية العربية، فقد يكون الحادث على الهوية العربية فى الزمن الحاضر قديماً فى هوية أخرى، إذن تتصف العلاقة بين المدلولين بالضرورة و إلا كان الجديد متصفاً بالدخيل.

ومما سبق يمكن القول أن المنطلق الأساسى يعبر عن لفظتين ذات دلالة تقابلية، بينهما علاقة تتصف بالضرورة غير الذاتية، ولكن لزوم الضرورة ناتج عن المفهوم المعرفى لأصحاب هذا التيار، حيث يسوقون بعض النماذج والأمثلة لتوضيح تلك العلاقة، ونستعرضها فى هذا المقام للوقوف على جدواها، هل هى منطقية عقلية مقدمة للجديد المعاصر؟ أم أنها مجرد تكرار لأقوال الأقدمين مع انتقاء أفضل أو أوسط الآراء التى ذكروها؟.

أ- مجال العلوم الإنسانية (تجديد أم انتقاء من الماضى؟)

يرى هذا الاتجاه أنه لكى تتقدم الهوية العربية لابد أن تنطلق من التراث وتجدد فيه، فلابد من قراءة عصرية أو معاصرة له، وأورد مثالاً توضيحياً لحديث نبوى مشيراً إلى أنه نص من التراث، وهنا ملاحظة تتبلور فى أن الحديث النبوى الشريف لا يعتبر تراثاً لأنه جزء من الدين، أما التراث فالمقصود به عامة آراء الأقدمين، حتى لا يكون الدين الحنيف وآراء الأقدمين فى دائرة معرفية واحدة، فلا يختلط بذلك المقدس بغير المقدس، جاء فى الحديث "كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار". رواه أحمد فى مسنده، النسائى فى سننه، مسلم فى صحيحه بدون ذكر" وكل ضلالة فى النار". [١٩]

وفى ضوء المنطلق أن هذا الحديث يمكن النظر إليه بنظرة معاصرة لينتج مفهوماً معاصراً وهنا يكون المفهوم أصيلاً معاصراً، ويوضح هذا الاتجاه ذلك بقوله[٢٠]: فى هذا النص ثلاث وحدات خطابية هى: "كل محدثة بدعة"، "كل بدعة ضلالة"، "كل ضلالة فى النار"، وفى العلاقات القائمة بين الوحدات الخطابية الثلاث التى يتكون منها النص شئ ما يجعل الحكم الذى ينطق به هذا النص بوحداته يمر مرور المقبول، وعند البحث عن الشئ الذى يجعل الحكم مقبولا نجده فى الوحدة الخطابية الوسطى "كل بدعة ضلالة"،

وهذه الوحدة منطوية على قيد يفيد أن الأمر يتعلق لا بـ "المحدثة" بإطلاق فى القول: "كل محدثة بدعة" بل بنوع خاص من المحدثات هى التى يحددها القول: "كل بدعة ضلالة".

ومعنى البدعة تتضح بصفتها المتضمنة فى كلمة "الضلالة"، فـ "الضلال" ضد "الهوى"، وبما أن النص هو الذى جاء به النبى (ﷺ) أى الطريق الذى رسمه الدين، الطريق إلى الله وهو العبادة، فسياق العلاقات القائمة بين وحدات الخطاب فى النص، يقتضى أن المقصود ليس "المحدثات" بإطلاق، بل فقط تلك التى تكون بدعة فى الدين، أى تلك التى تضيف جديداً إلى نظام العبادة فى الإسلام، وهو نظام محدد مقرر كامل لا يجوز لأحد إضافة أى شئ إليه أو حذف أى شئ منه، فالصيام مثلا الذى هو فريضة فى الإسلام هو صيام شهر رمضان، فإذا أراد شخص أن يتعبد باستبدال شهر آخر بدلاً منه فإنه يحدث أمراً مبتدعاً فى الدين، يفسد نظام الدين، ومن هنا الضلال وبالتالى الوعيد بالنار كجزاء، ذلك لأنه لو جاز لكل واحد أن يزيد أو ينقص فى بنية الدين لأصبح الدين فوضى.

لقد عَرَّف كثير من الفقهاء البدعة بأنها "الأمر الذى يستحدثه الإنسان فى الدين بقصد التعبد، والمعنى لديهم الأمور التى يحدثها الناس فى صورة زيادات وتبديل ونقص فى بنية الدين، وهذا المعنى هو أحد المعانى الموجودة لدى الأقدمين فى التراث، وعندما نستعرض الآراء المختلفة عن مفهوم البدعة عند الأقدمين نجدها تنقسم إلى ثلاثة آراء، الأول: أن المحدثة إذا اتفقت مع أصول الشرع ونصوصه فلا تسمى بدعة ومن هؤلاء الإمام الشاطبى و الإمام الشافعى، والثانى: أن المحدثة الجديدة وإن كانت فى الدين قد تكون محمودة وقد تكون مذمومة، وأصحاب هذا المذهب يعتقدون أن البدعة تشملها الأحكام الخمسة (الوجوب والاستحباب والجواز والكراهة والحرمة) ويعتمدون فى ذلك على القياس، وقد أورد ذلك الإمام النووى فى شرحه على صحيح مسلم فى القرن السابع الهجرى، والثالث: أن كل محدثات فى الدين غير معهودة فى زمن النبى والصحابة هى بدعة وليس العبادة فقط بل العادات أيضا(*)، أى السلوك الفردى والاجتماعى. (٢١)

غير أن هذا الأخير لا يمكن لأى عقل راشد قبوله باعتبار أن الدين يحث على التقدم و التطور والعلم وليس الجمود والتخلف، فهذا الرأى ضد طبيعة الدين، لأن الصحابة رضوان الله عليهم أضافوا واستحدثوا أموراً فى الحياة بعد وفاة الرسول (ﷺ) تعالج

(*) الطريف فى الأمر أن أكثر من تبنى هذا الرأى قد روج له فى الإنترنت الذى هو فى حد ذاته حسب مذهبهم بدعة.

المتغيرات التى طرأت على المجتمع لتقدمه وتقويته، كجمع القرآن الكريم فى عهد عثمان بن عفان فى مصحف واحد وحرق باقى المصاحف الأخرى لتوحيد الأمة والحفاظ على القرآن الكريم، ومثل إنشاء الدواوين وفكرتى الخراج وعشور التجارة لعمر بن الخطاب وهكذا، فإن انسحبت صفة الضلال على المستحدثات الدنيوية لضعفت الأمة الإسلامية وتعرضت للهلاك، ولكان ذلك المفهوم ضد الحديث النبوى الشريف "من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" – رواه البخارى – وقوله (ﷺ):" أمرنا هذا "أى الدين وأصوله التى بنى عليها وذلك يتوافق مع قوله تعالى ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ الشورى: ٢١.

وليس هناك فارق كبير بين الأول والثانى على أن الاتفاق الأهم يتبلور فى أن البدعة الموصوفة بالضلال هى التغير فى بنية الدين، والتساؤل هنا: إن كانت النتيجة التى توصل إليها مفهوم الأصالة والمعاصرة هى نفسها الموجودة فى التراث، فما الفارق إذن بين المعاصرة والتراث إن كانت النتيجة واحدة ؟، ولتوضيح هذا التساؤل نصيغه على الوجه الآتى: يوجد أمامنا نص من حديث نبوى شريف هو: "كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار"، ولقد انقسم مفهوم المحدثة فى الفكر التراثى القديم إلى ثلاثة آراء، الأول يشير إلى أنها تقع على بنية الدين فقط والثانى رأى أن المحدثة إن كانت حسنة فلا بأس وإن كانت سيئة فهى ضلالة، والثالث رأى أنها تقع فى جميع المجالات الدينية والدنيوية، هذا فى التراث القديم، وفى المثال أشار أصحاب اتجاه الأصالة والمعاصرة أن مفهوم المحدثة يقع على الدين فقط، إذن ما الفرق بين الرأى الأول القديم فى التراث والقراءة المعاصرة لمفهوم المحدثة أو البدعة؟ أين ذلك التجديد والمعاصرة؟.

فى الحقيقة أنه لا فرق، فالنتيجة الموصوفة بالمعاصرة هى نفسها القديمة، والأكثر من هذا أن الآراء الثلاثة التراثية لمفهوم "المحدثة" هى نفسها الآراء الثلاثة الموجودة فى الوقت الحاضر، وبذلك فإن التراث يعيد نفسه، فلا يوجد فى ذلك المثال جديد أو تجديد كما ادعى هذا الاتجاه، ولكن هو عبارة عن انتقاء أفضل الآراء التراثية التى تتخذ الموقف العقلى المتوسط بين طرفين كلاهما مغال، أو انتقاء واختيار أفضل الرأيين، وبذلك فهى ليست عملية تجديد ولكنها عملية اختيار وانتقاء من التراث لما يمكن أن يتناسب وطابع المتغيرات المعاصرة.

ساق أصحاب هذا التيار المتبنى لمسألة الأصالة والمعاصرة مثالاً آخر فى دائرة

الأحكام ومجالها التطبيقى لتوضيح معنى التجديد والمعاصرة، مشيراً إلى كيفية الحكم الموجود فى النص قراءة تجعله معاصراً لنفسه وللزمن الحاضر فى الوقت نفسه[٢٢]، وهو موضوع نصيب البنت من الإرث فى الإسلام والمذكور فى الآية الكريمة: ﴿....لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ....﴾ النساء ١٧٦، حيث يرى هذا التيار أنه لكى نجعل هذا الحكم معاصراً لنفسه يجب أن نقرأه فى محيطه الاجتماعى الخاص، أى المجتمع الذى نزل فيه الإسلام وقد كان ذا بنية قبلية، والقبيلة هى التى تملك وليس الفرد، والعلاقة بين القبائل العربية الرعوية هى علاقة نزاع حول المرعى ووسائل العيش، والزواج من القبائل البعيدة مطلوب فى إطار التحالفات التى يفرضها المجتمع القبلى.

ولكن تزويج البنت لشخص من قبيلة غير قبيلتها كثيراً ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث فى حالة وفاة أبيها، ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك فإن هذا النصيب سيؤول إلى زوجها، أى إلى قبيلته، وهذا شئ غير مقبول فى المجتمع القبلى وكثيراً ما يؤدى إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلى، أما الولد الذكر فمفهوم أن ما يرثه من أبيه يبقى فى قبيلته كما كان من قبل، ومن هنا كان المجتمع العربى فى الجاهلية لا يعطى للبنت الحق نفسه الذى للولد فى الميراث اتقاء المشاكل، وتعدد الزوجات بذلك يمكن أن يصبح فى حالة توريث البنت وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادى فى المجتمع القبلى، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدى إلى تركيز الثروة لديه داخل القبيلة أو تركيزها فى قبيلته على حساب قبائل أخرى، ولهذا فرض المحيط الاجتماعى حرمان البنت من الإرث.

وعندما جاء الإسلام الحنيف أقر نوعاً من الحل الوسط، فبدلاً من حرمان البنت من الإرث جملة، منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيراً يقيم نوعاً من التوازن بأن جعل نفقتها على زوجها، وهكذا فإذا أخذ بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد آنذاك ومحدودية الملكية، يمكن إدراك كيف أن توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته فى المجتمع الإسلامى الناشئ فى خصوصياته ومتطلباته نوع العدالة التى تلائمه، العدالة التى تعنى أوسط الأمور لأن فى الحل الوسط حفاظاً على التوازن الذى تستحيل الحياة بدونه فى المجتمع القبلى.

ويشير هذا الاتجاه إلى تحليل ذكره إخوان الصفا فى رسائلهم لتبيان وتوضيح أن فى توريث البنت الثلث تحقيق لنوع من العدالة والمساواة، فيقولون أن فى ذلك عدالة خفية،

وافترضوا أن رجلين هلكا وخلف كل منهما بنتاً وولداً وما قيمته مائة وخمسون ديناراً، فإن التشريع الإسلامى يقضى بأن يأخذ الولدان الذكران مائة دينار لكل منهما، وتأخذ البنتان خمسين ديناراً لكل منهما، فإذا تصاهر هؤلاء الورثة بأن تزوج ابن الأب الأول بنت الأب الثانى، وتزوج ابن هذا الأخير بنت الأب الأول، فإن النتيجة ستكون أسرتين لكل منهما مائة وخمسون ديناراً، وبذلك تتحقق المساواة ويعود الأمر إلى ما كان عليه قبل وفاة الوالدين، ويستنتج أصحاب هذا الاتجاه من مثال إخوان الصفا أن ما ستفقده إحدى القبائل بتزويج بناتها إلى قبيلة أو قبائل أخرى ستسترده بالتزوج منها وهو الترابط والتلاحم.

ويرى هذا التيار أنه من خلال هذا النوع من التحليل يمكن للعقل المعاصر أن يفهم ويتفهم الحكم الشرعى الإسلامى بوصفه حكماً يستجيب تماما لمتطلبات المجتمع الذى خاطبه أول مرة، إنه جاء فى إطار "معهود العرب" بتعبير الفقهاء، وضرب مثالاً ببعض الفقهاء – مشيراً إلى أنها رؤية معاصرة لمفهوم التوريث – الذين أفتوا فى وقت من الأوقات بعدم توريث البنت، حيث أنهم صدروا فى فتواهم هذه عن المعطيات والمقاصد نفسها، وذلك أمام الوضعية القبائلية إذا كان حكم النص أثار المشاكل والنزاعات، وإن كانت هذه الفتوى فى ظاهرها مخالفة لمنطوق الحكم الشرعى، إلا أن فيها المصلحة – من وجهة نظرهم – وهى هنا درء الفتنة، وذلك بناء على ما رآه بعض الفقهاء، أنه إذا تعارض النص مع المصلحة أخذ بالمصلحة لأنها الهدف من النص نفسه.

والمثال السابق الذى ساقه هذا الاتجاه لتبيان منهجية المعاصرة والحداثة فى قراءة التراث، هو فى الواقع أية محكمة من القرآن الكريم، والقرآن لا يُعد من التراث، وهذه الملاحظة هى الملاحظة نفسها على المثال السابق الخاص بمفهوم البدعة، لأن بنية الدين لا يمكن النظر إليها بمفهوم القدم لأن أحكامه سارية إلى يوم الدين، وإن كان مفهوم القدماء والمحدثين يختلف وليس الأحكام، والملاحظة الثانية أن فى الاستشهاد بأقوال وآراء بعض من الفقهاء فى مكان محدد لا يمثلون المسار الصحيح للاستدلال الشرعى، هو استشهاد باطل من عدة جوانب، الأول: أن النظر الصحيح على حكم شرعى عملى لابد أن يتبع الأدلة الشرعية، والدليل معناه هو الهادى إلى شئ حسى أو معنوى، ومعناه فى اصطلاح علم أصول الفقه هو ما يستدل بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعى عملى على سبيل القطع أو الظن، وأدلة الأحكام وأصول الأحكام والمصادر التشريعية للأحكام ألفاظ مترادفة معناها واحد، فهو ما يستفاد منه حكم شرعى عملى على سبيل القطع، وأما ما يستفاد منه حكم شرعى على سبيل الظن فهو أمارة لا دليل.

والأدلة الشرعية التى تستفاد منها الأحكام العملية ترجع إلى أربعة: القرآن والسنة والإجماع والقياس، وهذه الأدلة الأربعة اتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها، واتفقوا أيضاً على أنها مرتبة فى الاستدلال بها هذا الترتيب: القرآن، فالسنة، فالإجماع، فالقياس، أى أنه إذا عرضت واقعة، نُظر أولاً فى القرآن، فإن وُجد فيه حكمها فهى - أى الواقعة - كذلك، وإن لم يوجد فيه حكمها، نُظر فى السنة، فإن وُجد فيها حكمها فهى كذلك، وإن لم يوجد فيها حكمها، نُظر هل أجمع المجتهدون فى عصر من العصور على حكم فيها؟ فإن وُجد فهى كذلك، وإن لم يوجد يجتهد المجتهدون فى الوصول إلى حكمها بقياسها على ما ورد النص بحكمها، فالقياس هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها فى الحكم الذى ورد به النص لتساوى الواقعتين فى علة هذا الحكم، ومترتب على هذا من حيث الدليل، الاستحسان، والمصلحة المرسلة والعرف والاستصحاب وشرع السابقين ومذهب الصحابى.[٢٣]

أما الثانى: أن الواقعة التى استشهد أصحاب اتجاه الأصالة والتجديد بآراء بعض من الفقهاء بصددها لا تخضع لدليل المصلحة بأى حال من الأحوال، لأن هذا الدليل إنما يأتى فى حال عدم وجود نص فى القرآن أو السنة أو إجماع علماء الدين، والواقعة هنا مذكورة صراحة فى نص القرآن وهو نص قاطع لا يخضع لمفهوم قديم ومحدث أو معاصر، فالآية القرآنية تنص صراحة على أن "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ" - النساء: ١٧٦، والحكم هنا ليس فيه شئ من الغموض أو دخول عامل الزمن فى فترة دون أخرى، لا وجود لتأويل أو اختلاف آراء، فإنه حكم قاطع وخلافه معصية حكم من أحكام الله عزوجل، وكان من الأولى أن يوضح الفقهاء للناس أن من خالف ذلك الحكم فهو فى ضلال، فبدلا من إرضاء الناس على ما فى أفكارهم وواقعهم من ظلم وأخطاء، كان على الفقهاء إرضاء المولى عزوجل فى تنفيذ أحكامه القطعية.

والثالث: إن كان هؤلاء قد بنوا آراءهم على عدم قطع يد السارق فى عام المجاعة أو الرمادة، فإن ذلك باطل لاختلاف طبيعة وظروف كل منهما، ومن جانب آخر. أن أثر عمر (ﷺ) فى عدم قطع يد السارق فى عام الرمادة فيه اختلاف كبير حول إثباته، حيث رواه ابن أبى شيبة فى "المصنف"، بإسناد فيه مجهولان كما قال الألبانى فى "إرواء الغليل"، وفيه تدليس ابن جريج وانقطاع بين يحيى بن أبى كثير وبين عمر، ولهذا فإن الكثير من العلماء لا يُعتد بهذه الرواية لضعفها وعدم إثباتها، وإن فُرض وصح فهو ليس إسقاط

الحد بل هو درء لحد القطع بسبب الشبهة وهى المجاعة، والشبهة هنا تختلف تمام الاختلاف عن موضوع الإرث، فالمجاعة قَدر من الله عزوجل بسبب عدم نزول المطر، وهذا كان السبب فى ذلك الحين، ولكن الحروب والنزاعات بين القبائل ما هى إلا عادات وتقاليد وأنماط تفكير متخلفة، ولهذا لا يصح بناء هذا على ذاك.

أما فى استنادهم على ما ذكره إخوان الصفا فى رسائلهم لتوضيح أن توريث البنت الثلث فيه تحقيق للعدالة فهو استناد سطحى ساذج من الناحية الفكرية، لأن إخوان الصفا (القرن الرابع الهجرى)، قد افترضوا مثالاً وهمياً من محض الخيال قائم على المساواة المطلقة فى الميراث من الناحية الكمية، وفى الواقع لا يوجد ذلك الافتراض، لأنه من المتعذر من الناحية الواقعية أن تتساوى الناحية العددية الكمية كما هو فى ذلك المثال، فبالإمكان وضع مثال آخر يفترض اختلافا من الناحية الكمية بين الأسرتين وينتج عنه عدم العدالة فى الميراث، فهل معنى ذلك أنه فى الحالة الأولى كان الميراث فى الإسلام عادلاً وفى الثانية خلاف ذلك؟ لهذا لا تقاس عدالة الإسلام على الناحية العددية الكمية.

لم تستطع عقلية إخوان الصفا فى ذلك المثال التفرقة بين مفهومى العدل التوزيعى والعدل التبادلى واختلاف معيار العدالة فى كل منهما، فالعدل التوزيعى خاص بتوزيع الثروات والمزايا المعنوية على الأفراد، والمساواة التى تحكمه ليست هى المساواة الحسابية الكمية، ولكنها مساواة تناسبية غير حسابية مطلقة، ومنها مسألة الرزق فالله سبحانه وتعالى يوزع الأرزاق على البشر بعدل لا تحكمه مساواة حسابية لأنه عدل توزيعى، وليس كل من توفى ترك لورثته المقدار نفسه الذى تركه الآخرون لاختلاف الأرزاق فى مفهوم العدل التوزيعى، أما العدل التبادلى فالمساواة التى تحكمه مساواة حسابية كمية مطلقة، ومثاله عمليات التبادل فى عقود البيع والشراء سواء أكان هذا العقد فى صورة كتابية أم شفوية لأنه بين طرفين، فيفترض أنه يحقق العدل التبادلى الذى يحكمه المساواة الحسابية الكمية [٢٤]، ولهذا فإن الاستناد على مثال إخوان الصفا لا يعبر كسابقه عن مسألة التجديد بأى حال، ولكنه يُعبر عن انتقاء من آراء الأقدمين، حتى هذا الانتقاء لا يُعبر إلا عن رأى سطحى.

أورد هذا الاتجاه مثالاً آخر لتوضيح مفهوم الأصالة والتجديد وهو مسألة الجبر والاختيار، حيث أشار إلى أن الفرق الإسلامية التى أدلت بآرائها فى موضوع الجبر والاختيار كالجبرية والمعتزلة والخوارج والشيعة والأشاعرة، كان العامل السياسى مؤثراً

تأثيراً كبيراً فى تلك الآراء، وهذا صحيح ولكن رأى هذا الاتجاه أن التجديد يكمن فى فهم الآيات التى تفيد الجبر والآيات التى تفيد الاختيار، وذهب إلى أن الآيات التى تفيد الجبر هى إما أنها تتعلق بالماضى، وفى هذه الحالة تفيد أن ما حدث فى الماضى لا يمكن تغييره، وإما أنها نزلت فى معرض الحث على الصبر والتضحية فى الصراع الذى كان يخوضه المسلمون الأوائل فى مكة ضد قريش أولاً، وحين الغزوات والحروب مع الكفار بعد ذلك ثانياً. (٢٥)

اكتفى ذلك التيار بإشارة إلى العامل السياسى وأثره فى رفع مقولة الجبر، وهذا أى العامل السياسى قد ورد إظهاره بكثرة فى الكتب التاريخية التراثية، فهو أيضاً كسابقيه يعتبر انتقاء من التراث وليس التجديد، ومن جانب آخر لم يقدم تفسيراً واضحاً لمشكلة الجبر والاختيار، واستناده فى تفسير الآيات التى يفيد ظاهرها الجبر على أنها أحداث ماضية أو حث على الصبر فهو استناد ناقص، لأن هناك آيات تفيد دلالتها بالجبر ولا تقتصر على الماضى أو الحث على الصبر مثل قوله تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ {٢٧} لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ {٢٨} وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ {٢٩}﴾ التكوير: ٢٧- ٢٩، ومعنى هذه الآيات أن القرآن الكريم ذكر وهدى للناس أجمعين، ومن يريد أن يسير فى الطريق القويم سوف يؤمن به، أو من سيؤمن به سيسير فى الطريق القويم، وما يشاء الناس إلا أن يشاء الله تعالى لأن المشيئة الإلهية هى الغالبة بالطبع، ولا يعنى هذا أحداث ماضية أو حث على صبر.

حقيقة أن فى القرآن آيات تفيد دلالة الجبر وأيضاً الاختيار، ولهذا اتخذت الفرق الإسلامية الآيات التى تناسب منطلقاتها، اتخذت الجبرية الآيات القرآنية مثل قوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ التكوير: ٢٩، وذلك للاستدلال على مقولة الجبر والتى كان الخلفاء الأمويون يحبذونها، وهذا نوع من توظيف الدين لخدمة السياسية، وأيضاً قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ يونس:٩٩، واتخذت المعتزلة الآيات التى تفيد ظاهرها الاختيار للاستدلال على مقولة الاختيار كرد فعل معارض للجبرية فى الظاهر والسياسة الأموية فى الحقيقة، وأيضاً موالاة للسياسة العباسية التى ازدهرت فى فترتها فرقة المعتزلة، كقوله تعالى ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف: ٢٩، وقوله: ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ الأنعام: ١٠٤، واتخذت فرقة الأشاعرة آيات أخرى يفيد ظاهرها التوسط فى الأمر، حيث حاولت

التوسط بين غلو الجبرية فى القول بالجبر وبين الغلو المعتزلى فى القول بالاختيار، كقوله تعالى ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ الطور: ٢١، فنادوا بنظرية الكسب واعتبروا الجبرية نقيض المعتزلة، فجعلوا كلا الموقفين على طرفى نقيض، ولكن جاءت نظرية الكسب أقرب إلى الجبر من الاختيار، ولهذا كانت مثار نقاش، إذ كيف يمكن اعتبار الآيات التى تشير إلى الجبر نقيض الآيات التى تفيد الاختيار؟ محال أن يكون فى كتاب الله تناقض.[٢٦]

لم يكن اهتمام الفرق بتقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار على قدر اهتمامهم بالردود المعارضة، كل واحدة متنازعة مع الأخرى معتبرة الآراء المغايرة لها على طرفى نقيض وليس التضاد، نتج عن ذلك تداخل معرفى لتغيير المسألة، فالتناقض يعنى الشئ ونفيه فى آن واحد، والنقيضان لا يجتمعان، لأنه لا يمكن اجتماع الشئ ونقيضه فى آن واحد، أما التضاد فهو يعنى الشئ وضده ويمكن جمع الضدين كما هو الحال فى صفات الله عزوجل وأسمائه الحسنى مثل المعز المذل، القابض الباسط، الغفور المنتقم وهكذا، فالعلاقة بين الجبر والاختيار علاقة تضاد لا تناقض.

فإذا نظرنا إلى الآيات التى تفيد الجبر أنها متناقضة مع الآيات التى تفيد الاختيار أدى بنا ذلك إلى إثبات جهة وبالتالى نفى الجهة الأخرى، لأن المتناقضين لا يجتمعان، وبما أنه من المحال نفى بعض آيات القرآن أو إهمالها لأن ذلك يؤدى إلى الكفر، ومن المحال أيضاً أن يكون فى كلام الله تناقضاً، فلا يبقى إلا أن تكون العلاقة بين ما تقرره تلك الآيات علاقة تضاد، فيمكن الجمع بين الضدين ليكون نتائج هذا الجمع وحدة، هى وحدة الضدين الجبر والاختيار، وهذان الضدان هما وجهان لهذه الوحدة المثبوتة فى الفعل الإنسانى الواحد، فى بعض الأحيان قد يظهر وجه أكثر من ظهور الوجه الآخر، وعلى سبيل المثال فى الفعل الإنسانى، قد يظهر وجه الجبر أكثر من الاختيار، يقول تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ التكوير: ٢٩، وقد يظهر فيه وجه الاختيار أكثر من الجبر، يقول تعالى: ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾ الطور: ٢١، وقد يظهر الوجهان كما فى قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. الرعد: ١١.

فالحقيقة جامعة لوجهين: الجبر والاختيار، وليس ثمة جبر مطلق أو اختيار مطلق، أو أمر بين الاثنين لأنهما ليسا طرفى نقيض يمكن تصور أحدهما دون الآخر، لأن الحقيقة هى وحدة الضدين، وما جعل مقالة الجبر المطلق مرفوضة هى عدم اتساقها مع التكليف والحساب والثواب والعقاب والعدل الإلهى، وأيضاً ما جعل مقالة الاختيار المطلق غير

مقبولة هو تصور الاختيار نقيض الجبر وتأويل ليس فى موضعه للآيات التى تُظهر وجه الجبر، وما جعل أيضاً مقالة القائلين بالموقف المتوسط غير المقبولة يرجع لأمرين، الأول: تصور الجبر مناقض للاختيار، والثانى: محاولة تفسير الفعل الإنسانى وتقسيمه إلى وجوه وجعل أحدهم لله والآخر لله والعبد والثالث للعبد، ولذلك أتت نظرية الكسب صورة مقنعة للجبر ولم تلق قبولا، فلا يتبق إلا الجمع بين الضدين ليتسق الأمر مع الآيات القرآنية جميعها.(٢٧)

وعلى آية حال فإن الاتجاه الذى اتخذ من مفهوم الأصالة والتجديد منطلقا له، قد جعل بين الدلالتين علاقة الضرورة الحتمية على الرغم من انتفائها بينهما، ولكن أتت الحتمية من خلال الجانب المعرفى، حيث ذهب إلى أنه لا معاصرة دون الأصالة، فأتت النتائج عبارة عن عملية انتقائية من التراث، هذا بجانب أن الأمثلة قد وقعت فى دائرة الاجتهاد للأمور الشرعية والأحكام الدينية، ولم تقدم بالتالى حلولاً للمشكلات المعاصرة، وعلى الأخص فى التقدم العلمى فى العلوم الطبيعية وموقف الهوية العربية من الهويات المتقدمة المتطورة علمياً.

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إن كانت المعاصرة لا تتواجد دون الأصالة، فماذا يكون الأمر فى الكيمياء والفيزياء والطب وباقى المجالات العلمية؟ ولكى تتقدم الهوية العربية فى ضوء العلاقة الحتمية بين الأصالة والتجديد، هل تبدأ من كيمياء وطب وهندسة العصور الوسطى؟ هل تبدأ نهضتها من كيمياء جابر بن حيان؟ وإن لم تنطلق من الأصالة تلك، فهل تعتبر مقلدة تابعة؟ هل تطرح الهوية العربية عرض الحائط الفارق الزمنى الذى يقرب من خمسة قرون من التطور؟.

ب- مجال العلوم الطبيعية (فقدان البعدين: الزمنى والبنائى)

ذهب البعض من التيار نفسه إلى إظهار إسهامات العرب ودور تلك الإسهامات فى مجال العلوم فى ضوء مقولة تاريخ العلوم عند العرب لكى يحاول من خلالها تقديم تفسيرات – ضعيفة وغير مقنعة – لتلك المعضلة الكبرى التى وردت فى الأسئلة السابقة، انطلق من المنطلق نفسه الذى يتبلور فى مفهومى الأصالة والتجديد والعلاقة الحتمية بينهما بالرغم من عدم لزوم الضرورة فى ذاتية المفهومين، فرأى أنه لابد من اكتشاف الماضى لننطلق إلى التجديد والمعاصرة، حيث أن ماضى كل أمة هو تراثها ومرآة السلف

التى يطلع عليها الخلف، وطرق تناول السلف للعلوم ومناهجها يدخل فى حيز الأصالة والتى تعد منطلقاً للتجديد.

هذا على الرغم من أن حملة العلم إبان الحضارة الإسلامية أكثرهم من العجم سواء أكان فى العلوم الشرعية أم الطبيعية والعقلية، وهذه الدراسات تكرر نظريات القدماء وتقارن بينها وبين العلوم الغربية المعاصرة، حاكمين بأنه كان لنا الريادة والسبق على غيرنا، وهذا نوع من إرضاء النفس فى إحساسها بالنقص للوضع الحالى، لأنه ما دمنا فى الماضى قد سبقنا غيرنا، فإن ذلك قد يغفر لنا تأخرنا الحالى أو قد يعطينا وهماً باللحاق أو قد نكون أقرب للمرحلة المتطورة للعلم الغربى الحديث.[٢٨]

تبدأ تلك الدراسات ببعض المعطيات ومنها: أن التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضى داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفى الوقت نفسه معطى حاضر على عديد من المستويات، ومنها: أن التراث هو نقطة البداية كمسئولة ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة،ومنها:أن الوسيلة تؤدى إلى الغاية، والتراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهى المساهمة فى تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التى تمنع أية محاولة لتطويره.

ومعطيات أخرى فى تلك الدراسات تتناقض مع المعطيات السابقة تارة، ومع نفسها تارة أخرى، مثل قولهم: إن التراث ليس له قيمة فى ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية فى تفسير الواقع والعمل على تطويره، كيف يمكن أن يكون التراث نقطة البداية والتجديد إعادة تفسير التراث – والقضية هنا عامة – وهو عاجز عن إعطاء نظرية علمية فى العلوم الطبيعية تتسق مع الحديث؟ أو حتى يمكن اعتبارها نقطة انطلاق للتحديث والفارق خمسمائة عام من التطور المستمر؟، وأيضاً مثل قولهم: إن الباحث كلما توغل فى القديم وفك رموزه وحل طلاسمه أمكن رؤية العصر والقضاء على المعوقات وتأسيس النهضة المعاصرة، كيف يمكن رؤية العصر من خلال الماضى؟ وعلى الأخص فى العلوم الطبيعية لأن تلك المعطيات فى الدراسات التى تتحدث عن دور العرب فى مجال العلوم.[٢٩]

تنطوى تلك الدراسات على لفظتين: الأصالة والتجديد، بينهما سرد لتاريخ العلوم عند العرب وأغلب النماذج غير عربية بل أعجمية، حيث تبدأ عادة تلك الدراسات بالخطاب المدحى فى مضمون التراث العربى مع الخلط بين العربى والأعجمى، أحياناً

يُشار إليهما تحت مظلة إسلامى وأحياناً أخرى تحت لفظة عربى ثم عرض نماذج من إسهاماتهم، تتمثل تلك النماذج فى كيمياء جابر بن حيان الذى اختلفت الروايات على تحديد أصله ومكان مولده، فمن المؤرخين من يقول أنه ولد(١٥١هـ= ٧٢١م)ومن مواليد الكوفة على الفرات، ومنهم من يقول أنه ولد(١١٧ هـ= ٧٥٧م) وأصله من مدينة حران من أعمال بلاد ما بين النهرين، ومعظم المصادر تشير إلى أنه ولد فى القرن الثانى الهجرى بمدينة طوس من أعمال خرسان، برع فى الكيمياء وكان من أكبر العلماء وأعظمهم فى عصره.

وتشير هذه الدراسات إلى إسهاماته العلمية، حيث خالف أرسطو فى نظرته عن تكوين الفلزات، ورأى أنها تساعد على تفسير بعض التجارب، فعدل من النظرية وجعلها أكثر ملائمة للحقائق العلمية حينئذ، وخرج من هذا التعديل بنظرية عن تكوين الفلزات، وبقيت هذه النظرية معمولاً بها حتى القرن الثامن عشر الميلادى، وابتكر ما سماه علم الموازين والمقصود به معادلة ما فى المعادن من طبائع، وأول من استحضر حامض الكبريتيك بتقطيره من الشبة وسماه زيت الزاج مما كان له من أهمية كبيرة فى تاريخ تقدم الكيمياء والصناعة، واكتشف أيضاً الصودا الكاوية، وأول من استحضر ماء الذهب وأول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالحل بواسطة الحامض، ويُنسب إليه استحضار مركبات أخرى مثل: كربونات البوتاسيوم وكربونات الصوديوم، كما استعمل ثانى أكسيد المنجنيز فى صنع الزجاج، ودرس خصائص مركبات الزئبق واستحضرها.

ولقد أشار جابر بن حيان إلى التجربة وحث على إجرائها مع دقة الملاحظة، وأشار أيضاً إلى التأنى وترك العجلة، وقال: إن واجب المشتغل بالكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وأن المعرفة لا تحصل إلا بها، كما طلب من الذين يعنون بالعلوم الطبيعية ألا يحاولوا عمل شئ عديم النفع، وعليهم أن يعرفوا السبب فى إجراء كل عملية، وأشار إلى أهمية العمل الجماعى لما له من نتائج علمية، وهنا قد ركز على الجانب التعاونى فى البحث العلمى وأيضاً الأخلاقى[٣٠].

ونموذج آخر مثل: أبو بكر الرازى، وهو أبو بكر محمد بن يحيى زكريا الرازى، ولد فى مدينة الرى فى خراسان ببلاد فارس جنوب طهران فى منتصف القرن الثالث الهجرى، التاسع الميلادى، (٢٥٠هـ = ٨٦٤م – ٣١١هـ =٩٢٣م)، برع فى الطب والفلسفة والكيمياء، ومن أشهر كتبه الحاوى فى الطب، يضم كل المعارف الطبية منذ

الإغريق حتى القرن العاشر الميلادى، وظل المرجع الرئيس فى أوروبا لمدة ربعمائة عام، وقد ذكر له ابن أبى أصيبعة بعض آرائه التى تشير إلى منهجه وطريقة تفكيره، منها: الحث على الاستكثار من قراءة كتب الحكماء السابقين والإطلاع على علومهم لفائدتها، ومنها: متى اجتمع جالينوس وأرسطوطاليس على معنى فذلك هو الصواب ومتى اختلف صعب على العقول صوابه جدا، ومنها: ينبغى على الطبيب أن يوهم المريض الصحة ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس، كما حث على التجربة لأهميتها العلمية.

تُنسب إلى الرازى خياطة الجروح الباطنية بأوتار العود، وابتكار خيوط الجراحة، وصنع المراهم، وأول من وصف مرض الجدوى والحصبة فى كتابه "الجدرى والحصبة"، عرض فيه أعراض المرضين، وأتى فيه على ملاحظات وآراء طبية قيمة، وقد تُرجم هذا الكتاب وغيره إلى اللاتينية، كما امتازت كتابات الرازى بالدقة والوضوح والأمانة العلمية ولم ينتحل لنفسه شيئا قاله غيره، بل نسب كل شئ إلى قائله وأرجعه إلى مصدره، وله جهود فى العقاقير وجراحة العيون[٣١]

كما تشير هذه الدراسات إلى مثال آخر وهو أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوى الذى ولد فى الزهراء بالأندلس فى القرن الرابع الهجرى – العاشر الميلادى-، (٣٢٤هـ=٩٣٦ م) وتوفى (٤٠٤هـ= ١٠١٣م)، جراح مشهور صنع أقراص الدواء، وضع موسوعة طبية كبيرة بعنوان" كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف" فى ثلاثين جزءاً، يحتوى على بحوث فى الطب والجراحة، وقد حظيت هذه الموسوعة بالتقدير فى العصور الوسطى فى أوربا، وظل حتى نهاية القرن السابع عشر الميلادى مصدراً مهماً للعلوم الطبية.

أشار فى هذا الكتاب إلى أهمية التشريح عند دراسة الجراحة، كما شرح العمليات الجراحية ووصف آلاتها، ووضع صوراً قيمة لكثير من أدواتها مع ذكر مسمياتها ومواضع استعمالها أيضاً، وأكثر تلك الآلات من تصميمه، وقد تناول فى هذا الكتاب علاج الكى وطرق الشق، وكذلك أمراض العيون وعلاجها، والأسنان والحصاة والفتق، كما عنى أيضاً بأنواع الرضوض والكسور وطرق معالجتها، وأول من وصف الاستعداد الخاص فى بعض الأبدان للنزيف، كما وصف عمليات قام بها تختص بالقصبة الهوائية.

تعرض تلك الدراسات نموذجاً آخر مثل ابن سينا، أبو على الحسين، مشهور، عاش

فى أواخر القرن الرابع الهجرى وأوائل الخامس، ولد(٣٧٠هـ= ٩٨٠م) وتوفى (٤٢٨هـ=١٠٣٧م)، سبق الحديث عنه- من أسرة فارسية الأصل، من قرية أفشنة من أعمال بخارى، له مؤلفات كثيرة أشهرها فى مجال الطب كتاب "القانون" الذى انتشر فى جامعات أوروبا انتشاراً واسعاً، وظل بفضل شموله وحسن تبويبه وتصنيفه وغزارة مادته وعمق معلوماته من أهم مصادر علم الطب فى أوروبا حتى أواسط القرن السابع عشر، وقد جمع ابن سينا فى هذا الكتاب ما عرفه الطب القديم كاليونانى وغيره، وأضاف ما ابتكره من آراء ونظريات جديدة، وما اكتشفه من أمراض.

وينطوى كتاب القانون على شروح وافية لكثير من المسائل الطبية، وعلى طرق تحضير العقاقير الطبية واستعمالها، وقد قدم ابن سينا أدوية جالينوس فى إطار سهل غير مضر، وأضاف إليها ما يجعلها مقبولة الطعم، وهو فضلاً عن ذلك أول من وصف التهاب السحايا الأولى وصفاً صحيحاً، وكان يفرق بينه وبين التهاب السحايا الثانوى، وكان يفرق أيضاً بين الالتهاب الرئوى والالتهاب البلوراوى، كما وصف السكتة الدماغية الناتجة عن كثرة الدم، ووصف أيضاً أعراض حصى المثانة وصفاً دقيقاً، وعالج الكثير من الأمراض العصبية أيضاً.[٣٢]

مثال آخر تستعرضه تلك الدراسات وهو ابن البيطار، ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقى، ولد فى مدينة مالقا بالأندلس(١١٩٧م) وتوفى بدمشق (٦٤٦هـ= ١٢٤٨م)، له كتاب "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية"، وذكر فيه مائة وخمسين طبيباً ممن سبقوه، وأثبت الدكتور مايرهوف أن المرجع الأساس لكتاب الجامع هو كتاب أحمد الغافقى المتوفى(٥٥٠هـ= ١١٦٠م)، ويشمل الكتاب ألف وخمسمائة فقرة، تنفرد كل واحدة منها بدواء، ويذكر ابن البيطار النص المقابل لديسقوريدوس وجالينوس، ثم يذكر آراء العلماء المسلمين، ثم يضيف نصوص معاصرى الغافقى أو من جاءوا بعده، وهى ما يقرب ألف فقرة لأسماء الأدوية، ومجموع هذه الأدوية يصل إلى ألف وربعمائة دواء، أربعمائة منها أضافها المسلمون إلى المادة الطبية.[٣٣]

كما أوضح ابن البيطار فى مستهل كتابه الأهداف والأغراض التى توخاها وكذلك المنهج الذى سلكه عندما ألف هذا الكتاب، ومنها: عرض آراء ديسقوريدوس وجالينوس، وأيضاً: عرض أقوال معاصرية فى الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية، ومنها: التحقق من صحة أقوال الأقدمين وأيضاً المعاصرين له، ومعيار التحقق المشاهدة والنظر

(أى التجربة) لا النقل والخبر فقط، ومنها: التنبيه على كل دواء وقع فيه غلط المتقدم أو متأخر (أى معاصر له) نتيجة الاعتماد على النقل دون المشاهدة والتجربة، وأيضاً: ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات لأن كثيراً منها يعرف به فى الأماكن التى ثبتت فيها تلك الأدوية كالألفاظ البربرية واللاتينية ويشير إلى أنها أعجمية الأندلس ويقول:" إذ كانت مشهورة عندنا- أى الأندلسيين- وجارية فى معظم كتبنا".[٣٤]

وكذلك نموذج آخر وهو ابن النفيس، على بن الحزم أبو الحسن على الدين القرشى، نسبة إلى قرية قرش بالقرب من دمشق(٦٠٧هـ= ١٢١٠م- ٦٨٧هـ= ١٢٨٨م)، ويلقب بابن النفيس لنفاسه عقله وعمله، رحل إلى مصر واستوطن بها فى مدينة القاهرة، وتولى إدارة البيمارستان(*)، ومن أهم أعماله اكتشاف الدورة الدموية الصغرى، حيث انتقد آراء جالينوس وابن سينا بصدد وظيفة الرئتين وتركيبهما ووظيفة الحويصلات الرئوية والعروق الموصلة بين الرئة والقلب، وأشار إلى أن عملية تنقية الدم إنما تحدث فى الرئتين بسبب اختلاطه بالهواء الخارجى عند التنفس، فالدم ينساب من البطين الأيمن إلى الرئة حيث يمتزج بالهواء وينقى، ثم ينتقل إلى البطين الأيسر، وبذلك يكون ابن النفيس قد اكتشف لأول مرة ما يسمى بالدورة الدموية الصغرى.[٣٥]

وتستعرض هذه الدراسات نموذجاً آخر مثل كوهين العطار، أبو المنى داود بن أبى النصر، نباتى وصيدلى مصرى يهودى عاش فى القرن الثالث من الميلادي، اشتهر بكتابه "منهاج الدكان" أو منهاج العطار، أراد فيه أن يقدم إلى الصيدلة كتاباً أوسع من الدستور البيمارستانى لداود ابن أبى البيان الذى كان يستعمل فى مستشفيات مصر وسوريا والعراق، وذكر فيه قائمة للأدوية المفردة مرتبة ترتيباً أبجدياً، وكذلك داود بن عمر الأنطاكى (١٥٣٤م- ١٥٩٢م)، وهو طبيب وصيدلى وفلكى سورى، ولد فى سوريا وعاش معظم حياته فى أنطاكيا، وله كتاب مشهور طبع عدة طبعات وهو تذكرة الألباب المعروف بتذكرة داود الذى أورد فيه نحو ألف وسبعمائة دواء.

وفى مجال البصريات تستعرض تلك الدراسات العالم العربى المشهور الحسن بن الحسن بن الهيثم، ولد بالبصرة (٩٥٥هـ- ١٠٤٠هـ)، تقريباً- لأن هناك اختلاف لدى المؤرخين بصدد تاريخ وفاته على وجه الدقة- عالم فى الرياضيات والبصريات والهندسة، أول من وضح حقيقة الرؤية والتى تتبلور فى أن الضوء يأتى من الأجسام إلى العين

(*) أنشأ البيمارستان السلطان قلاوون عام ٥٨٠هـ.

وليس العكس كما اعتقد العلماء حتى عصره، كما شرح العين تشريحاً كاملاً ووضح ووظائف أعضائها، ودرس انكسار الضوء وانعكاسه بشكل مفصل وخالف الآراء القديمة كنظريات بطليموس، وكذلك درس التأثيرات والعوامل النفسية للإبصار، وشرح المنهج العلمى القائم على الاستقرار والتجربة.[٣٦]

وهذه النماذج التى تعرضها تلك الدراسات تعد من أشهر إسهامات العلماء المسلمين فى مجال العلوم الطبيعية وغيرها الكثير، وحقيقة أن هؤلاء العلماء قد أسهموا مساهمة جليلة فى مجالات العلوم الطبيعية للعالم بأسره، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك، فإسهاماتهم تلك هى حلقة من حلقات التطور العلمى فى تاريخ البشرية، ولكن ما نود أن نشير إليه هنا هو أن تلك الدراسات تعرض هذه الإسهامات والتى تبدأ عادة من القرن الثالث الهجرى إلى القرن التاسع والعاشر الهجريين تقريباً على أنها مقابلة للعصر الراهن.

ويلاحظ أيضاً فقدان البعد الزمنى وكذلك البعد البنائى التطورى لمفهوم العلوم، أما عن انعدام البعد الزمنى فهذه الدراسات تعرض تلك الإسهامات التى تقف عند القرن الخامس عشر الميلادى تقريباً، وتشير إلى أنها المنطلق الأصيل للتجديد فى القرن الحادى والعشرين، ضاربة عرض الحائط بما يزيد على خمسة قرون من التطور العلمى الذى حدث منذ عصر النهضة الأوروبية فى جميع مجالات العلوم الطبيعية، يطالب أصحاب تيار الأصالة والتجديد أن نجعل علوم العصور الوسطى منطلقاً للتجديد بصرف النظر عن تلك القفزة الزمنية الهائلة والتى حدث فيها من التطور الذى لم يحدث بسرعته عبر تاريخ البشرية.

أما البُعد البنائى التطورى لمفهوم العلم فهو أيضاً مفقود، لأن العلم بطبيعته يقوم على هيكلية بنائية فوقية تتركب فيها النظريات بشكل بنائى، تظهر نظريات علمية يعمل بها لفترة ثم تظهر نظريات أخرى تطور الصحيح منها وتنفى الخاطئة وتربط بين النظريات بعضها البعض فى كثير من الأحيان، ويعمل بالنظريات الجديدة لفترة تاريخية وتظهر نظريات أخرى وهكذا، فطبيعة العلم بنائية تطورية، ولذا لا يمكن أن ينطلق العلم من الحلقة التطورية الوسطى،لأن هذا سيؤدى إلى الفارق نفسه بين المجتمعات العربية والغربية.

وإن تخيلنا أننا ننطلق الآن من تلك الحلقة الوسطى التى وقفت عند خمسة قرون مضت فسنقف على نظرياتها ونجد أنفسنا أمام نظريات حديثة متطورة فى العصر الحاضر لدى الغرب، ولن نستطيع حينئذ أن نختزل خمسة قرون من التطور المستمر فى عدة سنوات، لأن ذلك الاختزال سيكون ضرباً من الأوهام، وسيؤدى أيضاً إلى ثنائية القديم

والمعاصر أو الحديث والهوة بينهما كبيرة وذلك هو الوضع السابق نفسه، ولهذا فإن قضية الانطلاق من الأصالة إلى التجديد فى العلوم الطبيعية وكذلك المجالات الإدارية سوف تؤدى فى النهاية إلى نقطة البداية.

إن الحتمية التى وضعها أصحاب تلك القضية- الأصالة والتجديد- بين الأصيل أى القديم وبين الجديد جعلت البعدين الزمنى والبنائى مفقودين فى القضية مما جعلها تنتهى إلى نقطة البداية، فغياب مفهوم تاريخية العلم دفعت العقل العربى المعاصر إلى الماضى، تحول دوره من صانع للمستقبل إلى مرمم للماضى ومزخرف له، أدى غياب ذلك المفهوم إلى تداخل معرفى بين تاريخ العلم وتاريخية العلم، فالاهتمام بالتأريخ لتطور العلم والمنجزات الإنسانية والإشارة إلى أعمال البارزين من العلماء فى إطار مرحلتهم التاريخية أمر لا بأس به، سواء أكان من حيث فائدته أم أهميته التاريخية كمدخل من مداخل فهم التطور الحضارى، أما يتحول الاهتمام بتاريخ العلم إلى إغفال لتاريخية العلم وأبعاده الزمنية البنائية،وبالتالى الدعوة إلى رسم النموذج العلمى الحديث على غرار النموذج العلمى القديم والانطلاق منه، وإغفال خمسة قرون من التطور، فذلك هو ما لا يقبله العقل والمنطق السليم.

وغياب إدراك الطبيعة التطورية البنائية التاريخية لنظام العلم أدى بالعقل العربى المعاصر إلى النظر لعلوم القرن العشرين والواحد والعشرين بمنطق العصر الوسيط، وتحول العلم إلى مادة معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان وبلا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، سواء أكان ذلك فى العلوم الإنسانية أم فى العلوم الطبيعية، بذلك لم يرافق الفيض المعلوماتى أى تغير أو تطور أو تحديث، وأصبح العقل العربى ينتقل من حقبة إلى أخرى فى نظرته للعلم دون أن يرى الفروق التى أدت وأثرت على العلم من نفي وتقادم وإلغاء وتحديث، كما أصبح يستخدم كل أدواته المعاصرة للعودة إلى حقبة التاريخ القديم عندما يواجه تحدياً معاصراً فى العلم الطبيعى أو مجالات العلوم الأخرى، فيشير إلى علمائها ويقارن القديم بالحديث، ويضع آراء الأقدمين وإنجازاتهم أمام الحديث وكأنه أفضل منه[٣٧]، والدافع وراء ذلك عوامل نفسية واجتماعية وسياسية تعويضية أمام التطور العلمى والحضارى الغربى.

إن منهجية تلك الدراسات تتبلور فى الخطاب المدحى الإنشائى للماضى واعتباره منطلقاً إلزامياً للتجديد ثم عرض للإسهامات ثم وضع مقولة التجديد دون النظر فى

كيفية ذلك التجديد، والسبب واضح وهو عدم معرفة تلك الكيفية، ولهذا فإن هذه الدراسات عبارة عن سرد تاريخ للعلوم فى الحقبة الماضية، والبعض منها حاول إظهار سبق الآيات القرآنية على النظريات العلمية الحديثة على الرغم من أن القرآن الكريم لم ينزله الله عز وجل لشرح العلوم الطبيعية ومسائلها، ولكنه معتقد ومنهج، معتقد العبد عن الإله الأعلى وصفاته ومنهجه فى العبادة والتكاليف الشرعية، وكذلك منهج الفرد تجاه الآخر فى معاملاته والأسس الأخلاقية التى يجب على الفرد إتباعها، وأيضاً القضاء وأحكامه، وما فيه من آيات كونية إنما تنبيه على حكمة الله وصنعه وحث العباد على التدبر والتعقل والأخذ بالعلم، فلا يصح بأى حال من الأحوال تحميل الآيات القرآنية الكريمة نظريات علمية اكتشفها الغرب حتى نشعر بتقليل الفارق بين الأنا والآخر.

حقيقة لا حرج فى أن تكون بعض آيات القرآن الكريم منطلقاً للعلماء- الآيات الكونية بالنسبة للعلوم الطبيعية-، وما لا يصح هو استخدام الآيات من خلال تحميلها نظريات علمية غربية لتعويض شعورنا بالنقص أمام الحضارة الغربية الحالية، ومن باب أولى استخدام الآيات كمنطلقات للبحث بحيث نكتشف نحن نظريات علمية تفيد مجتمعنا بدلاً من الاكتفاء بالتشدق والمباهاة، فالقرآن الكريم أسمى وأعلى من أن يُستخدم لمجرد تعويض الفرق تجاه المجتمعات الأخرى وإنجازاتها الحضارية.

إن القرآن الكريم كتاب إلهى له قدسيته الخاصة فلا يصح أن نجعل النظريات العلمية دليلاً على ان القرآن عصرى، لأن فى تطويع آياته لنظريات علمية سواء أكانت خاطئة أم صحيحة لإظهار التجديد والسبق والعصرية تقليل لقدسيته، كان من الأولى أن تبحث العقلية العربية بالمنهج العلمى الصحيح للكشف عن صحة أو خطأ نظرية علمية، فالحكم على النظرية يأتى من خلال نظرية علمية أخرى وليس من خلال التشدق والتباهى بأننا سابقون فى العلم، لأن القرآن الكريم كلام الله وليس كلام العقل العربى، فهو ليس كلام بشر لكى نقول سابقون ونضعه أمام نظريات بشرية فهو أسمى من أن يوضع فى مصاف النظريات البشرية.

عندما ظهرت نظرية الانفجار العظيم فى أوروبا، سارع هذا الاتجاه فى إظهار السبق العربى على الغرب فى تلك النظرية حيث أنها موجودة فى الآيات الكريمة ﴿كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ الأنبياء:٣٠، وتفاخر العقل العربى بأنه سابق على الغرب، والسؤال المطروح هنا: هل هذه الآية كلام الله أم كلام العرب حتى يكون فيه السبق؟، إن العلم الإلهى قديم

قدم الذات الإلهية سابق على الكون كله بالضرورة، والسبق بين النظريات العلمية إنما يكون فى مصاف اكتشافات العقول البشرية بين بعضها البعض، ومن جانب آخر لماذا لم ينطلق العقل العربى واكتشف هو هذه النظرية وهى موجودة بين يديه؟؟، أدى ذلك بمقولة الأصالة والتجديد إلى الدخول فى دائرة مفرغة يكتنفها الخلط والتداخل،وانتظار كالعادة للنظريات العلمية التى ينتجها الغرب ومقارنتها بالدين وتطويع الآيات لها بدعوى التجديد، والنتيجة لا تتخطى العيش مع أوهام التجديد والحياة فى الدائرة المفرغة والقوالب الإنشائية التى طائل منها إلا تعويض الشعور بالحالة الراهنة للهوية العربية أمام الآخر.

وبعامة فإن دعوى الأصالة والتجديد سواء أكانت فى العلوم الطبيعية أم الإنسانية، قد دارت حول إظهار المميزات التى وجدت فى الماضى،وسرد تاريخ الإنجازات الماضية،فنتج عنها نظرة ماضية تاريخية مدحية ليس فيها تحليل للحاضر بل اكتفت بالماضى، انتقدت نظرة المعاصر للماضى وقدمت نظرة أخرى للماضى أيضاً، فأتت نظرية التجديد بأوهام التجديد، وإن كان التجديد يقع على الحكم فى الأمور الاجتهادية من حيث الحلال والحرام أو الندب أو الإباحة فإن ذلك من طبيعة الدين لأن باب الاجتهاد مفتوح، ولا يقع التجديد على الأصول و إلا كان خروجاً على الدين، وإن كان المقصود بالتجديد إنما هو واقع على إنجازات العلماء فى الماضى بحجة أن فى ذلك أصالة،فإنها دعوى تشيد إلى أن نبدأ من علوم القرون الوسطى ونحن فى القرن الحادى والعشرين، ولا يمكن أن يكون مقصد ذلك التيار من دعوى التجديد من نهايات العلوم الحديثة الغربية لأن هذا يتعارض مع الحتمية التى وضعها بين الأصالة والتجديد.

والعلوم الطبيعية الحديثة والتى لها الصدارة المطلقة من حيث تغلبها فى العقلية الغربية، ومن حيث الدور الذى لعبته فى تنوير الفكر الأوروبى منذ عصر النهضة وفى تصعيد اقتصادياته، هذه العلوم قد تحولت فى إطار العلمية العربية الخاصة إلى علوم تُعامل بالشك وينظر إليها بالريبة وعدم الاطمئنان، تحرف وتسفه أحياناً كثيرة فى جوهرها العلمى لتصبح مادة للوعظ، وبذلك تعيش الهوية العربية حالة من الانفصام تجاه العلوم الحديثة، تريدها ولا تؤمن بها، تستعمل منجزاتها ولا تقبل بمقولاتها وتريد فصلها عن السياق العام الذى أنتجها.[٣٨]

٢- الأصالة" الأنا" المفعمة بالآخر (التأثير والتأثر)

أدى التنازع بين القديم أو التراث وبين المعاصر وأيضاً إشكالية الأصالة والتجديد إلى

إغفال مسألة مهمة فى ديناميكية التفاعل التطورى للعلوم بشقيها الإنسانى والطبيعى، وهى مسألة التأثير والتأثر بين الحضارات، حيث تخيلت الهوية العربية المعاصرة أن الآخر كان يعيش فى ظلام دامس وفجأة اقتنص هذا الآخر الثقافة والحضارة العربية الإسلامية وانطلق منها فتقدم، يرجع ذلك التخيل إلى شعور الهوية العربية أمام الآخر كحالة نفسية تعويضية أمام إنجازات الآخر مما أدى إلى تعقيد وغموض وتناقض العلاقة بين الأنا والآخر.

تكمن المشكلة فى توهم مضمون الأصيل وكأنه ناتج من العدم أو من اللاشئ، أو كأنه لم يتأثر بآراء أخرى سابقة عليه أو معاصرة له وهذا التوهم والتخيل ناتج عن نمط عقلى يركز على التباهى والتفاخر لا على الحقيقة العلمية، ولهذا أغفل هذا الاتجاه مسيرة الثقافة والفكر والعلم، فالعصر الوسيط ما هو إلا حلقة من حلقات الحضارة الإنسانية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة والعلم فى العصور السابقة عليه من حيث التأثير والتأثر المتبادل بين تيارات الفكر والعلم الرئيسة إبان ذلك العصر، وأصبحت مسألة التأثير والتأثر فى العقلية العربية المعاصرة ذات ازدواجية أمام دلائل التأثير والتأثر، بالنسبة له ليست عيباً وفى الوقت نفسه تُعد عيباً إن كانت للغرب.

ولتوضيح دور عملية التأثير والتأثر وأثرها فى آراء الأقدمين أو مضمون الأصيل، لابد من الوقوف على الظروف والملابسات التاريخية التفاعلية التى كونت آراء الأقدمين أو التراث أو الأصيل، بداية يمكن القول أن أية ثقافة وعلم لحضارة ما قد تكونا نتيجة تفاعلها بالثقافات الأخرى وذلك لا يفقدها خصائصها الذاتية، لقد أسهم فى نمو الحضارة الإسلامية وازدهارها حضارات الفرس والرومان وثقافات الهند واليونان فيما لا يؤثر فى العقيدة الإسلامية، وأول هذه الثقافات وأبلغها تأثيراً هى الثقافة اليونانية لنسقها الفلسفى من جانب، وفتوحات الإسكندر التى أعقبها بتأسيس مدن ذات طابع إغريقى كالإسكندرية وإنطاكية من جانب آخر، وأيضاً انتشار المسيحية والخلاف بين مذاهبها.

وكان من انتشار المسيحية والخلاف بين النساطرة واليعاقبة أن ألحقت بكثير من الأديرة والكنائس مدارس عرفها العرب باسم (الاسكولائية) بالعلوم العملية إلى جانب الدين، وكانت هذه مراكز إشعاع للثقافة اليونانية، وعليهم وقع عبء الترجمة من اليونانية إلى السريانية والعربية وكان من المترجمين الفرس والعرب وغيرهم، فلم يقتصر عمل الترجمة على جنسية معينة أو دين معين، كما تركت الحروب بين الروم والفرس آثرها، فقد أسس سابور الأول جند يسابور وجعلها موطناً لأسرى الروم، وكانت هذه المدينة

حين فتحها المسلمون ذات شهرة مهمة فى الطب على يد أطباء يونان يدينون للثقافة اليونانية وطب جالينوس، وكانت الترجمة هى الوسيلة الأساسية التى يتم من خلالها الاتصال الفكرى والعلمى بين أمم مختلفة، وهى التى تشكل طريقة معينة فى تناول العلوم فى أمة واحدة.[٣٩]

أ- حركة الترجمة والنقل إلى العربية (من القرن الأول إلى منتصف القرن الرابع الهجرى)

تُعد حركة الترجمة والنقل[*] أحد عوامل ومقومات الحضارة، عن طريقها استطاع المسلمون الحصول على أمهات كتب أشهر حضارات العالم السابقة، وكذلك آراء وأفكار وثقافة المجتمعات المماثلة أو الموازية فى الزمان، مما كان له أثره فى عملية قيام وتطور الحضارة الإسلامية، كانت عملية الترجمة شاملة لعلوم ومعارف حضارات مختلفة كاليونانية والهندية والفارسية، أثرت تلك الترجمات والنقول فى العلوم التى اعتمد عليها المسلمون فى تشييد حضارتهم مثل: الطب والفلسفة والرياضيات والفلك والكيمياء والصيدلة والطبيعة دون غيرها من العلوم التى تدخل فى نطاق العلوم الشرعية الدينية.

بدأت حركة الترجمة والنقل فى القرن الأول الهجرى وظلت إلى منتصف القرن الرابع الهجرى، حيث مرت بمراحل مختلفة من النضج والكمال، فالترجمة فى القرن الأول، هى غير الترجمة والنقل فى القرن التالى، أى أن التباين كائن بينهما فى أمور عديدة منها: ثقافة المترجم ومعرفته بالمادة المترجمة، ودرجة إتقانه للغات التى ينقل منها وإليها، وعدد تلك اللغات التى يتقنها، والمحيط الذى ينقل فيه، والمصادر التى ينقل عنها... إلى غير ذلك من أمور هى من صفات ومميزات الترجمة والنقل، كان القرن الثانى فيها قد جاوز القرن الأول بكثير، أى أن عامل الزمن هنا كان يمضى لصالح تطور هذه الحركة.[٤٠]

(*) يرى الكثير من الباحثين أن هناك فرق بين الترجمة والنقل، فالترجمة تشمل المصنفات التى تُرجمت مباشرة من لغتها الأصلية التى كُتبت وعُرفت بها إلى لغة ثانية، أما إذا عرفت لغة ثالثة ذات المصنفات وعن طريق اللغة الثانية التى تُرجمت إليها مباشرة هذه المصنفات من لغتها الأصلية التى كتبت وعرفت بها فهذا هو النقل، وعلى هذا الأساس يُطلق على من يقوم بتحويل مادة أى كتاب من لغته الأصلية التى كُتب وعُرف بها إلى ثانية بالمترجم، وعلى من يقوم بتحويل مادة ذات الكتاب من لغته الثانية التى تُرجم إليها إلى أية لغة أخرى بالناقل. (د. رشيد الجميلى، حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى للهجرة، ليبيا، ب. ت.، ص ٩)

وهذه المراحل المختلفة من النضج كانت ضمن أدوار زمنية، وبصرف النظر عن اختلاف الباحثين في تقسيم هذه الأدوار، فإن أشهر هذه التقسيمات وأفضلها جعل تطور هذه الحركة في أربعة أدوار رئيسة هي: العصر الأموي ثم الترجمة والنقل في زمن المنصور والرشيد، ثم زمن المأمون ثم في زمن ما بعد المأمون، وهذا التقسيم يمثل الواقع الفعلي لتاريخ حركة الترجمة والنقل منذ العصر الأموي، حيث بدأت وحتى زمن فتورها حوالي منتصف القرن الرابع الهجري.[41]

يمثل العصر الأموي أول دور من أدوار حركة الترجمة والنقل إلى العربية، وعلى الرغم من أن تلك الحركة في هذا العصر كانت بدائية وضعيفة المستوى إذا ما قورنت بالترجمات والنقول الأخرى في الأدوار التالية، إلا أن هذا العصر كان حجر الأساس لبناء هذه الحركة عموماً، كما أنه كان المنطلق الأول في أنحاء العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، واستغرقت هذه الفترة حوالي ستين عاماً في تاريخ حركة الترجمة، ولم يكن العرب على علم باللغة اليونانية فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ما وصلهم من تراث اليونان، ومن المعروف أنه قد سبقت هذه الحركة حركة أخرى للترجمة من اليونانية إلى السريانية، ومعظم الترجمات والنقول كانت منصبة على علوم الكيمياء والطب، وإن لم يخل الأمر من بعض كتب في الحكم والأمثال والتي ترجمها يعقوب الرهاوي المترجم السرياني.

إن أشهر من اهتم بحركة الترجمة والنقل في هذا القرن (الأول الهجري) كان الأمير خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان الأموي (ت ٨٥هـ= ٧٠٤م)، تعلم الطب والكيمياء على يد مريانوس وهو كاهن مسيحي، وتُرجمت له حسب طلبه كتب الكيمياء والطب عن اليونانية والقبطية، وقام خالد بأسفار عديدة إلى مصر شغف خلالها بالكيمياء والأساطير التي كانت تكتنفها عن إمكانية تحويل المعادن إلى ذهب، بغية الغنى بعد أن فاتته الرياسة، ولذا أمر بترجمة كتب الكيمياء التي كانت معروفة في مدرسة الإسكندرية وكانت صناعة الكيمياء رائجة في ذلك الوقت.[42]

ومن المصنفات التي تُرجمت في هذا القرن، كناش في الطب لأهُرن القس، قام بترجمته إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ=٧١٩م) أشهر نقله هذا القرن وهو الطبيب ما سرجويه السرياني، كان عالماً بالطب وأشتهر أمره في هذا المضمار، حيث ترجم الكتاب من اللغة السريانية إلى اللغة العربية، فلقد كان الأمير خالد بن يزيد والخليفة عمر بن عبد العزيز من أبرز من اهتم بأمر الترجمة والنقل في العصر الأموي، وإن كانت

أعمال الترجمة فى ذلك العصر تُعد أعمالاً فردية إلا أنها على درجة من الأهمية كتمهيد للمراحل التالية عليها.[٤٣]

أما حركة الترجمة والنقل فى الأدوار الثلاثة التالية على الدور الأول فهى تقع فى العصر العباسى، حيث تمتد من الربع الثانى للقرن الثانى الهجرى إلى منتصف القرن الرابع، والدور الثانى لتلك الحركة كان فى زمن المنصور والرشيد، وامتد من عام ١٣٨هـ إلى عام ١٩٣هـ ولم تكن حركة الترجمة والنقل فى هذا الدور كسابقتها فى العصر الأموى إذ لحقت بها تطورات عدة، سواء من حيث المادة المترجمة والمنقولة، أو عدد المترجمين والنقلة وثقافتهم، أو مجموع ما تُرجم ونُقل، وكذلك الدعم المادى والمعنوى من القائمين عليها إلى القائمين بها، إلى غير ذلك من عوامل كان العصر الأموى يفتقر إليها إلى حد كبير.

وكما اختلفت تلك الحركة عن نظيرتها فى العصر السابق لها، فقد اختلفت هى الأخرى ضمن هذا الدور أيضاً من أدوار تطورها، ذلك أن حركة الترجمة والنقل زمن المنصور هى ليست ذاتها زمن الرشيد، حيث بلغت الحركة فى عهد الأخير حداً فاق به ما وصلت إليه الحركة فى عهد سلفه المنصور، فقلد كان الرشيد من أهل العلم متضلعاً فى الأدب وله معرفة جيدة بالعلوم، مما كان له أبلغ الأثر فى تطور الترجمة والنقل للعلوم والآداب والفنون وكذلك رعاية القائمين بها.

لقد تضافرت فى تلك الفترة عوامل ازدهار الترجمة والنقل، والتى تمثلت فى رعاية الخلفاء، حيث كانت من أهم العوامل التى أدت إلى دفع حركتها خطوات واسعة، و يعتبر المنصور والرشيد من الخلفاء الذين اهتموا بهذه الحركة، فالمنصور كان محباً للعلوم وعلى الأخص الطب والأطباء، وكان يعتقد فى التنجيم فقرب إليه المنجمين، والرشيد رباه البرامكة على حب العلم، ومن تلك العوامل: رعاية بعض الأسر للترجمة والنقل، مما كان له الأثر الفعال فى تشجيع وتنشيط هذه الحركة، ولعل أشهر هذه الأسر التى دفعت بالحركة إلى سبيل الازدهار، الأسرة البرمكية والتى كانت مصدراً مالياً رئيساً للكثير من المترجمين والنقلة الذين جسدوا غايات هذه الأسرة، ويمكن القول بصورة عامة، إن الترجمة فى العهد العباسى كانت عمل دولة وأفراد، فتخصصت بعض الأسر بأعمال النقل، كما أقيمت مدارس خاصة لتعليم المترجين وإصلاح ما يترجمونه.[٤٤]

كما كانت هناك رغبة لدى بعض الوزراء والأطباء فى ذلك العصر بالحصول على

ترجمات ونقول لشتى المصنفات ومن مصادرها المختلفة لاسيما اليونانية منها، الأمر الذى ترتب عليه رعاية هؤلاء لمن يترجمون وينقلون لهم تلك المصنفات فى سبيل الوصول إلى الغاية المتوخاة من وراء ذلك، وأشهر الوزراء الذين اهتموا بالترجمة هو يحيى بن خالد البرمكى (ت ١٩٠هـ= ٨٠٥م) وزير الخليفة هارون الرشيد، مما جعل الحركة الثقافية والعلمية متنوعة ومتناغمة، والتى شكلت الأطر العامة للحضارة الإسلامية، فوزراء العباسيين ومن نحا نحوهم يؤيدون الثقافة الفارسية، ومدرسة جند يسابور وما تفرع منها تؤيد الثقافة اليونانية، والأدباء والشعراء يؤيدون الثقافة العربية، وقد نشر هؤلاء جميعاً فى هوية المجتمع هذه الثقافات المختلفة، يتنفس منها كل حسب ميوله واستعداده ونوع تعلمه، وكان الوزراء والكتاب أكثر الناس ثقافة فارسية عربية، وكان أطباء القصور النساطرة أكثرهم ثقافة يونانية عربية.[٤٥]

ومن العوامل الأخرى التى أثرت فى ازدهار حركة الترجمة والنقل، حاجة العرب إلى ما عند الأمم الأخرى التى سبقتهم فى ميدان الحضارة، لذلك فقد شعر أصحاب الأمر منهم برغبة فى الاطلاع على علوم الآخرين، وعلى أساس الحاجة التى تدعمها الرغبة، اغترفوا مناهل العلم والمعرفة من مظانها الأصلية عن طريق الترجمة والنقل، ومرحلة الحاجة من الدوافع المهمة للترجمة، ومن هنا ترجم العرب عن طريق المترجمين كتب الطب والكيمياء والصناعة ثم كتب الفلسفة والمنطق، وبذلك كان لديهم ثقافات وحضارات الأمم الأخرى، وكذلك لا يمكن إغفال عامل ظهور الفرق الإسلامية فى ازدهار حركة الترجمة والنقل لكثير من الكتب والمصنفات اليونانية بصفة خاصة وما عدا ذلك بصفة عامة[٤٦]، حيث كانت كل فرقة منها تحاول أن تدعم آراءها وأفكارها أولاً، ومن ثم العمل على دحض آراء وأفكار خصومها من الفرق الأخرى ثانياً، الأمر الذى ترتب عليه إقبال الفرق على طلب الكتب الفلسفية اليونانية وبصورة تدعو إلى التأمل والنظر.

ولم تكن حاجة الفرق الإسلامية لأفكار ومناهج الفلسفة اليونانية لإثبات آراء كل واحدة منها تجاه الأخرى فقط، بل أيضاً نتيجة لما شعر به علماء الإسلام من الحاجة إلى مجادلة خصومهم المسيحيين واليهود والمجوس بالحجج والبراهين العقلية ذاتها التى كان هؤلاء يستندون إليها، مثل : قواعد المنطق ومبادئ الفلسفة التى وضعها اليونان والتى كانت شائعة فى بلاد الشرق، وقد كان للمعتزلة وغيرهم أثر كبير فى تشجيع حركة الترجمة، ومن المعروف أن الخليفة المأمون الذى كان من أنصارهم قد أسس دار الحكمة

فى بغداد لهذه الغاية[٤٧]، لحاجة الفرق وعلى الأخص المعتزلة إلى قوالب وأنماط علمية منطقية تصب فيها أفكارهم ويزداد تفكيرهم انطلاقاً، فكان الإقبال على آراء وأفكار المناطقة والمفكرين الإغريق.

ولا يفوتنا فى هذا المقام الإشارة إلى عامل مهم أثر تأثيراً كبيراً لا فى ازدهار حركة الترجمة والنقل فقط بل فى حركة التأليف والنسخ لشتى مضامير العلوم والآداب والفنون، وهو اختراع الورق وصناعته التى كانت معروفة منذ القديم لدى القدماء المصريين وفى بلاد الصين والشرق الأقصى، وعندما فتح المسلمون سمرقند وجدوا فيها الكاغد وكذلك فى مصر (ورق البردى)، ورغم أنهم لم ينتبهوا أول الأمر لأهميته واعتبروه شيئاً غير ذى غناء، إلا أنهم بعد فترة تعلموا صناعته وانتشر استعماله لديهم، ابتداء من عصر الرشيد والمأمون ومن أتى بعدهما، واستدعى انتشار استعمال الورق ظهور طائفة من الناس يشتغلون بالورق والكتابة والكتب، وهؤلاء هم الوراقون الذين لعبوا دوراً مهماً فى تاريخ الحضارة الإسلامية، ذلك أن الوراقين آنذاك كانوا هم الناشرين للكتب المترجمة أو المؤلفة، يقومون بنسخها وتجليدها، وقد اشتغل بالوراقة علماء أجلاء، حيث أصبحت الوراقة مهنة راقية، كما أصبح للمؤلفين وراقون يختصون بهم، وأصبحت أماكن الوراقة أماكن ثقافية يرتادها الأدباء ويُعقد فيها المناظرات والمناقشات.[٤٨]

تلك كانت عوامل ازدهار الترجمة والنقل فى هذه الفترة وما بعدها إلى منتصف القرن الرابع تقريباً، أدت عوامل الازدهار هذه إلى تطور أسلوب الترجمة والنقل، فمن المعروف أن هناك أسلوبين رئيسيين قد تحققت من خلالهما كافة الترجمات والنقول وهما المعمول عليهما إلى الآن، الأول: أسلوب الترجمة الحرفية الذى يقوم على ترجمة النص الأصلى بصورة حرفية، وبمعنى أدق كلمة فكلمة حتى يأتى الناقل على الجملة كاملة، فالكتاب بأكمله وهو على هذا المنوال، وما يعيب هذه الطريقة تضييع جوهر معنى الكتاب المراد ترجمته لانعدام ترابط الجُمل بعضها بالبعض الآخر، أو عدم وجود المرادف للكلمة الأصلية المراد ترجمتها، الأمر الذى يحتم على المترجم فى هذه الحالة أن يضع الكلمات الأجنبية كما هى بحروف اللغة المترجمة إليها، وإن كان هذا الأمر فى الأسلوب الثانى للترجمة أيضاً، مثل كلمات: الفلسفة، الموسيقى، الجغرافية، الإسطرلاب... وغيرها، وعلى الأخص المصطلحات العلمية فى جميع المجالات سواء أكانت علوم إنسانية أم طبيعية، لأن خواص المترادفات لا تطابق نظيرها من لغة أخرى دائماً.

والأسلوب الثانى: أسلوب الترجمة بالمعنى، وجوهر هذا الأسلوب يعتمد على المعنى الشامل لكل جملة، ومن ربط المعنى الكلى للجمل بعضها مع البعض الآخر يتكون مضمون الكتاب المترجم، والفارق الرئيس بين هذا الأسلوب وبين سابقه، هو أن الترجمة هنا تقوم على الجملة مجتمعه لا على الكلمة منفصلة عن أختها الكلمة التالية لها، والواقع أن هذا الأسلوب أقرب إلى المنطق والفهم، وأكثر تطوراً ونضجاً من الأسلوب السابق، حيث يحتاج إلى ثقافة واسعة للمترجم، ويُعد حنين بن إسحاق العبادى (١٩٤هـ= ٨٠٩م- ٢٦٠هـ= ٨٧٣م) من أشهر المترجين والنقلة الذين اتبعوا هذا الأسلوب فى ترجماتهم ونقولهم.[٤٩]

وعوامل ازدهار الترجمة التى أدت إلى تطور أسلوب الترجمة والنقل قد تضافرت فى فترة خلافة المنصور والرشيد، ويُعد المنصور، أبو جعفر عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن العباس (٩٥هـ=٧١٣م- ١٥٨هـ= ٧٧٤م)، أول خليفة عباسى يقوم على رعاية حركة الترجمة والنقل- وهى التى بدأ أمرها فى العصر الأموى- ويعمل على تشجيعها وتنشيطها بمختلف الوسائل والسبل، فترجمت فى عهده المؤلفات المختلفة ومن مصادر عدة، وقرب إليه المترجين والعلماء بجنسياتهم وأديانهم المختلفة.

ومن المؤلفات التى تُرجمت فى أيام المنصور، كتاب "كليلة ودمنة" الذى جلبه برزويه الحكيم الفارسى من الهند أنوشروان بن قباذ بن فيروز ملك الفرس، وترجمه له من الهندية إلى الفارسية، ثم ترجمه فى الإسلام إلى العربية عبد الله بن المقفع الخطيب (ت ١٤٥هـ) من اللغة الفارسية، وكتاب "السند هند" وهو أحد المذاهب الهندية الثلاثة فى علم النجوم وحركتها، فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية، وأن يؤلف منه كتاباً تتخذه العرب أصلاً فى حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بن إبراهيم الفزارى، وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون بـ "السند هند الكبير"، فكان أهل ذلك الزمان يعملون به حتى أيام الخليفة المأمون.

وتُرجم كتاب لأرسطوطاليس، وكتاب "المجسطى"(*) لبطليموس، وهو كتاب فى الفلك، وكتاب إقليدس ويسمى كتاب "الأصول" أو "الأركان" وهو كتاب مشهور فى الهندسة ومبادئها، وكتاب "الأرثماطيقى"، وسائر الكتب العجمية فى النجوم والحساب

(*) المجسطى: بكسر الميم والجيم، كلمة يونانية معناها الترتيب (أصله ماجستوس، أى البناء الأكبر) .

والطب والفلسفة وغير ذلك من العلوم، حيث كثرت علوم الناس فى ذلك العصر من ازدهار حركة الترجمة والنقل للكتب العلمية والإنسانية إلى العربية من لغات شتى كاليونانية والسريانية والفارسية.(٥٠)

أما الفترة الثانية من هذا الدور هى فترة زمن الرشيد، هارون بن محمد بن عبد الله بن العباس (١٤٥هـ= ٧٦٢م- ١٩٣هـ= ٨٠٨م)، ويُعد عصر الرشيد من أزهى العصور التى مرت بها حركة الترجمة والنقل حتى مطلع عصر المأمون، فقد وصلت الحركة حداً من التطور الكمى والنوعى لم تصل إليه من قبل، وقد كان للرعاية التى أولاها الرشيد لهذه الحركة وتشجيعه المادى لها من أهم الأسباب التى حدت بها أن تبلغ ما بلغته فى حينه، حيث أشتهر بحبه للعلوم والآداب والفنون والقائمين بها، مما كان له أبلغ الأثر فى تطور ما بدأ به المنصور من قبل.(٥١)

ونود الإشارة إلى ملاحظة ارتباط مصير المجتمع العربى بعقلية وميول واهتمامات وأمزجة أشخاص حكامه عبر التاريخ إلى الآن، فإن حركة الترجمة لم تلق الاهتمام ذاته من لدن الخلفيتين المباشرين للمنصور وقبل الرشيد حيث كانت خلافتهما بين المنصور والرشيد، وهما: المهدى والهادى، فلم يكن لديهم اهتمام بالعلم و مجالاته، الأمر الذى أدى إلى ركود ذلك النشاط الذى حفل به عهد المنصور، ولا يخفى ما تركته هذه الحقبة من آثار سلبية على الحركة العلمية بوجه عام وبشطريها الكمي والنوعي، وعندما جاء الرشيد واعتلى أمر السلطة والحكم، وكانت ميوله واهتماماته متجهة إلى العلم والعلماء فازدهرت حركة الترجمة والنقل والنشاط العلمى والأدبى بعامة.

نضجت تحت رعاية الرشيد حركة الأخذ بالثقافة الهيلينستية، وهذه الثقافة كانت مزيجاً من الحضارة اليونانية ومختلف الحضارات الشرقية كالمصرية والسورية والفارسية، أما الثقافة الهلينية فهى اليونانية الصرفة، ولقد كان الرشيد يولى العلماء الذين يدرسون كتب العلوم اليونانية ويترجمونها مساعدات مجزية، كما أرسل الرسل إلى إمبراطورية الروم يشتروا المخطوطات اليونانية، وهى سياسة سخية جذبت قدراً كبيراً من العلوم المهمة إلى بغداد، وقد ألحق بهذا كرم مماثل من جانب الأفراد الذين أنفقوا بسخاء على المخطوطات والمترجين، ومن هؤلاء: عائلة بختيوشع السريانية المشهورة بعلم الطب، وكذلك الأسرة البرمكية، وجذب ذلك انتباه أطباء وعلماء جند يسابور، حيث ترجمت كتب إلى السريانية ومنها إلى العربية وأيضاً من اليونانية إلى العربية مباشرة.

ومن أشهر المترجمين فى هذه المرحلة- المنصور والرشيد-، يوحنا البطريق الذى ترجم كتاب إقليدس فى الهندسة- تُرجم عدة مرات- وكتاب طيماوس لأفلاطون، وقد عرف العرب كتابين بهذا الاسم، سُمي أحدهما طيماوس الروحانى والآخر طيماوس الطبيعى، أما الأول فهو كتاب على الطريقة يتكلم عن الناحية الروحية التى عرفت عن الفيثاغورية، أما الكتاب الثانى فهو لأفلاطون الذى تكلم فيه عن تنظيم الطبيعة أو العالم المحسوس، وقد تأثرت الفرق الإسلامية والفلاسفة الإسلاميون بالكتابين كل حسب مذهبه، ومن المترجمين أيضاً: عبد الله بن المقنع (ت ١٤٥هـ) وهو من أشهر المترجين والنقلة الذين عرفتهم حركة الترجمة أيام الخليفة المنصور، وهو الذى نقل وترجم عدة كتب منها "كليلة ودمنة" من الفارسية إلى العربية، كما أشتهر بكتاباته القيمة فى ميدان الأدب.(٥٢)

ومن المترجين الذين ساهموا فى ازدهار عملية الترجمة إبان القرن الثانى الهجرى/ الثامن الميلادى، الحجاج بن يوسف بن مطر، وأشهر أعماله ترجمة كتاب "أصول الهندسة" لإقليدس مرتين، الأول كان فى زمن الخليفة هارون الرشيد، ولذلك عرف هذا النقل بـ (النقل الهارونى)، أما النقل الثانى فكان فى زمن المأمون، وعليه عرف هذا بـ (النقل المأمونى)، ولقد أجاد الحجاج بن يوسف فى نقله الثانى أكثر من النقل الأول، ولذا كان علماء الرياضيات والفلك المسلمون الذين كانوا بحاجة إلى الكتاب المذكور لاستخدامه فى الهندسة والفلك، كما ترجم إلى العربية كتاب "المجسطى" لبطليموس.(٥٣)

كما كان جورجيس بن جبرائيل بن بختيشوع، الطبيب النسطورى أحد المترجمين والنقلة الذين كان لهم أثرهم فى مضمار ازدهار حركة الترجمة والنقل فى تلك الفترة، وقد ساهم فى هذا المجال عن طريقين، الأول: ما قام به من ترجمات لمجموعة من المصنفات الطبية اليونانية إلى العربية، والثانى : ما نقله من مختلف المصنفات اليونانية التى عرفتها السريانية إلى العربية، وهناك شخصية شهيرة فى ذلك المجال استمرت فى خدمة الرشيد والأمين والمأمون، ونعنى بذلك يوحنا بن ماسويه السريانى، ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية التى عثر عليها فى "عمورية" وغيرها من بلاد الروم التى فتحها المسلمون، ورتب له كُتاباً مَهَرة يقومون بمساعدته فى الترجمة، كما كان له مؤلفات فى الطب، وكان رئيساً لبيت الحكمة ببغداد الذى أسس عام ٢١٥هـ.

أما الدور الثالث لحركة الترجمة والنقل فهو الذى تمثل ابتداء من عصر المأمون أى فى نهاية القرن الثانى الهجرى وبداية القرن الثالث الهجرى واستمر إلى نهايته، حيث

تُرجمت الكتب فى جميع المجالات كالسياسة والأخلاق والفلسفة والفلك والطب والكيمياء والهندسة، وكان هناك إقبال كبير على الترجمة فى هذا العصر، وراسل المأمون ملوك الروم وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بكتب لأفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وغيرهم من الفلاسفة، فاختار لهم أمهر المترجمين وأشهرهم، وكلفهم إحكام ترجمتها، فترجمت له وحض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعليمها فازداد الوعى الثقافى لديهم.(٥٤)

وعندما بدأ المسلمون فى نقل وترجمة الكتب العلمية التى لا تمس الدين وعقائده واطمأنوا إلى أنها لا تخالف الدين، قَدَّروا فضل العلم اليونانى والحضارات الأخرى فى تثقيفهم، فمالوا إلى نقل ما بقى من علومهم فى المجالات الإنسانية والفلسفية، ولم يكن للمأمون وحده فضل تشجيع حركة الترجمة، بل كانت هناك عائلات وأفراد وأمراء بذلوا أموالاً كثيرة فى جلب الكتب والمترجمين، ومنهم آل نوبخت وبنو موسى بن شاكر الذين اشتهروا بعلوم الرياضيات والفلك فى القرن الثالث الهجرى وعلى الأخص محمد والحسن وأحمد أبناء شاكر، وقد استخدموا من المترجمين حنين بن إسحاق وثابت بن قرة الحرانى وعلىّ بن يحيى كاتب المأمون ومحمد بن عبد الملك الزيات.(٥٥)

ومن أشهر المترجمين فى هذه الفترة حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ أو ٢٦٤هـ= ٨٧٣م تقريباً)، وهو من أب عربى نسطورى من أهل الحيرة، درس الطب على يد يوحنا بن ماسويه، وكان حنين على علم باليونانية والعربية والسريانية والفارسية، ترجم للمأمون فى بيت الحكمة وترجم للمعتصم والمتوكل وبنى شاكر، وكان دائب الترحال إلى البلاد التى اشتهرت بمراكزها العلمية ومكاتبها كالإسكندرية والشام، وسجل رحلاته وما عثر عليه من مخطوطات فى رسالة نشرها برجشتراسر، وكان اهتمامه موجهاً إلى عالم الطب ولاسيما طب جالينوس، ويقال أنه ترجم من كتب الطب نحو مائة كتاب، نقل من بينها إلى العربية خمسين كتاباً استخلص معظمها الإسكندريون من كتب الطب لجالينوس، وقد ترجم حنين أيضاً فى المنطق والطبيعة وعلم الهيئة وأصلح معظم الكتب التى نقلها المترجمون من قبله.

وقد ألف حنين أيضاً فى العلوم الطبيعية وفى المنطق، وتأثر بطريقة الإسكندريين، وكانت معظم ترجمته من اليونانية إلى السريانية، أما تلامذته وخصوصاً ابنه إسحاق بن حنين بن إسحاق، فقد كانت ترجماتهم فى الغالب إلى اللغة العربية، وقد عنى إسحاق

بالفلسفة كما سار على منهاج أبيه بنقل كتب الطب فترجم كتب أبقراط، وقد تخرج إسحاق من مدرسة أبيه للترجمة، وعمل كاتماً للسر عند القاسم بن عبد الله.

من المترجمين الذين ينسبون إلى هذا الدور أيضاً، قسطا بن لوقا البعلبكي (ت: ٢٢٠هـ)، وكان طبيباً وفيلسوفاً و هو من نصارى الشام، وقد رحل إلى بلاد الروم طلباً للعلم، وفد على بغداد للترجمة، وهو من القلائل الذين يجيدون الترجمة من اليونانية إلى العربية مباشرة، وقد نقل كثيراً من كتب أفلاطون وأرسطو وبعض كتب شراح أرسطو مثل الإسكندر الأفروديسي وتامسطيوس، وكان قسطا في زمن المقتدر العباسي حيث عُرف بسرعة الخاطر وجودة النقل وحسن العبارة، ومن مترجمي هذا العصر أيضاً ثابت بن قرة الحراني من نصارى الصائبة وكان يجيد العربية والسريانية، وكانت معظم ترجماته إلى عائلة بني شاكر واستعان به المعتضد في نقل بعض الكتب، وعلى الجملة فقد تُرجمت في هذا الدور كتب كثيرة في سائر موضوعات الفلسفة والعلوم، مثل كتب الفلك والطب والمنطق والسياسة لكثير من الفلاسفة والعلماء مثل بطليموس وأبقراط وجالينوس وأرسطو وأفلاطون وفيثاغورس.(٥٦)

أما الدور الرابع لحركة الترجمة والنقل فلقد استمر منذ أوائل القرن الرابع الهجري إلى منتصفه تقريباً، أي ظل ما يقرب من نصف قرن، ومن أشهر المترجمين في هذه المرحلة، أبو بشر متى بن يونس، ابن يونان، وكانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في خلافة الراضي عام ٣٢٠هـ وهو نصراني نسطوري، كانت نشأته الأولى في دير للرهبان وقد انتهت إليه رياسة المنطقيين وكان هو أول من اختص بهذا اللقب، وكلمة "منطقي" كانت تعني حينذاك الحكيم أو الفيلسوف، وقد ترجم أبو بشر عديداً من كتب أرسطو وشراحه، كما شرح بعض كتب أرسطو التي ترجمها إسحاق بن حنين مثل كتاب "الطبيعة".(٥٧)

ومن تلاميذ هذه المدرسة يحيى بن عدي بن زكريا المنطقي (ت ٣٦٢هـ)، وهو يعقوبي المذهب، ويُعده بعض المؤرخين من أشهر فلاسفة المسيحية في القرن العاشر الميلادي، وكان من تلامذة الفارابي، وله مؤلفات بالعربية في المنطق والأخلاق بالإضافة إلى ترجمته لكتب أرسطو المنطقية والإلهية من السريانية إلى العربية وشرح بعض كتب أرسطو، وكذلك نقله لكتاب النواميس لأفلاطون، كما يُعد أبو عيسى بن إسحاق بن زرعة المولود عام ٣٧٠هـ من النقلة المجدين من السريانية إلى العربية، واختص بنقل كتب

أرسطو، وله باع فى علم المنطق والفلسفة، وكذلك أبو عثمان الدمشقى فى زمن وزير المعتضد على بن عيسى، ونقل بعض كتب المنطق والهندسة.

كما ساعد على نقل وترجمة علوم الحضارات الأخرى إلى العرب المدارس العلمية والثقافية التى كانت موجودة بالفعل فى البلاد التى فتحها المسلمون التى كانت موجودة قبل ظهور الإسلام وبعد الفتح أيضاً واستفاد العرب منها فائدة كبيرة سواء من خلال الموضوعات العلمية أو حركة الترجمة والنقل، وعلى الرغم من تعدد هذه المدارس واختلاف أهمية بعضها عن البعض الآخر، إلا أنها كانت فى مجموعها ذات أثر فعال فى نقل وترجمة العلوم والثقافة إلى العرب، مثل مدرسة الإسكندرية ومدرسة إنطاكية وكذلك حران ونصيبين والرها وجند يسابور.

كان لمدرسة الإسكندرية وعلمائها الأثر المهم فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية وعندما فتح المسلمون مصر كانت حاضرتها وواجهتها، وساعدت أحداث الفتح على استغلال جهود علماء الإسكندرية إلى حد كبير خلال العصر الأموى، مع أن نجمها أخذ فى الأفول بعد الفتح العربى لأسباب منها: اتخاذ الفسطاط عاصمة واضطرار علمائها الذهاب إلى الشام التى غدت مقر خلفاء بنى أمية، وجلاء عدد كبير من سكان الإسكندرية الروم واليهود بعد الفتح، وكانوا يؤلفون الكثرة الغالية من التفاعل الثقافى العلمى فى المدينة، وكانت الإسكندرية من المراكز المهمة للحضارة الهلينية – البيزنطية، واشتهر من علمائها فى العهد الإسلامى إسطفان الإسكندرى الذى ترجم بعض كتب الكيمياء لخالد بن يزيد بن معاوية، والطبيب ابن أبجر الذى أسلم على يد الخليفة عمر بن عبد العزيز وصحبه إلى بلاد الشام وأصبح طبيبه الخاص.[٥٨]

ومن العلوم التى تميزت بها مدرسة الإسكندرية بصفة خاصة: الفلسفة والطب والكيمياء، وأكثر العلوم التى اعتمدت عليها الحركة العلمية فى العصر الأموى بصفة رئيسة علمى الطب والكيمياء، لقد كانت مصنفات أبقراط وجالينوس، أساس منهج التعليم الطبى فى مدرسة الإسكندرية، وكانت مؤلفات أرسطو تشكل جوهر المنهج التعليمى فى هذه المدرسة أيضاً، وظل هذا إلى أيام عمر بن عبد العزيز، حيث عرف المسلمون منهج الدراسة – الفلسفى والطبى والكيميائى اليونانى – فى مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وتابعوا لفترة من الزمن هذا المنهج، ومن الأمثلة على هذا دراستهم كتب المنطق الأرسطوطاليسى، كما أن جوامع كتب جالينوس التى ألفت فى العهد

المتأخر من مدرسة الإسكندرية هى نفسها التى وصلت إلى العرب وقاموا بدراستها، وعن طريق مدرسة الإسكندرية ظهرت آثار الفلسفة اليونانية فى فلسفة المسلمين، كما ظهرت فى أقوال ومنهجية كثير من زعماء الفرق الإسلامية وبخاصة المعتزلة.(٥٩)

لقد عرف العرب عن طريق مدرسة الإسكندرية أشهر أعمال علماء اليونان واطلعوا على مصنفاتهم كل حسب ما اشتهر به، لقد عرفوا طب جالينوس وأبقراط، وهندسة اقليدس وميكانيكا أرشميدس، وجغرافية إراتوستنيسس وفلك بطليموس، وفلسفة أرسطو طاليس وانتقلت تلك النهضة التى امتازت بها مدرسة الإسكندرية إلى مدرسة أخرى أخذت مكانها، وهى مدرسة إنطاكية عندما اتخذت الإرادة السياسية من دمشق مركزاً لها.

انتقلت مدرسة الإسكندرية إلى مدرسة إنطاكية(*). التى تُعد الحلقة الأولى فى انتقال التعليم إليها من الإسكندرية، حيث شكلت العلوم اليونانية نواة المنهج المدرسى، وكان للمنطق أهميته وحظى أرسطو بمكانة خاصة، فأصبحت إنطاكية مركزاً للثقافة العلمية اليونانية، إلا أنها عانت الكثير من الأحداث فى القرون الأخيرة قبل أن يستولى عليها العرب (١٧هـ=٦٣٨م) فقد خربها غزو الفرس، ونظراً لوقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية البيزنطية و الإمبراطورية العربية بقيت فى العصر الإسلامى موضع نزاع مستمر، ومع هذا فقد أُختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى، وأن حركة التبادل كانت نشيطة دائما على الحدود فى الفترات الخالية من الحروب، وكانوا يجدون فى البحث من المخطوطات من أجل إكمال المكتبات القائمة من قبل.

اتجهت العناية فى المدرسة الحديثة إلى الترجمة السريانية ثم أصبحت الموطن الجديد لتعاليم مدرسة الإسكندرية، وقد أثرت هذه المدرسة فى ازدهار الثقافة والعلم وتقديمه للعقلية العربية، إذ استطاعت إنطاكية أن تهيئ معظم المستلزمات لأولئك العرب الذين كانوا يجوبون مختلف المناطق بقصد الحصول على المصنفات اليونانية المختلفة، وهناك

(*) قام سلوقس الأول (٢٨٠ ق.م) بتشييد مدن إغريقية للجنود القدماء المتقاعدين وللجدد القادمين ولموظفى الدولة والتجار والصناعيين من الإغريق، وهذه المستعمرات نمت على مر الزمن، وانبعث منها الحضارة الإغريقية بلغتها وفلسفتها وعلومها إلى سائر البلدان المجاورة لها، وكان أعظمها شأنا مدينة إنطاكية على نهر العاصى بسورية. (د. فيليب حتى، موجز تاريخ الشرق الأدنى، بيروت، ١٩٧٠، ص ٩٤).

انتقال مماثل لهذا الانتقال الذى حدث من الإسكندرية إلى سورية، وهو انتقال مدرسة إنطاكية إلى مدرسة حران والتى تقع بين الموصل والشام، فكانت بذلك إنطاكية حلقة الوصل بين مدرسة الإسكندرية ومدرسة حران.(٦٠)

لقد ساهمت حران إسهاماً كبيراً فى ازدهار الحركة الثقافية والعلمية، حيث كانت مركزاً مهماً للثقافة اليونانية باللغة السريانية، وذلك بما أخرجه أبناؤها من ترجمات لتراث اليونان الذى كان سائداً فيها، حيث امتازت تلك الترجمات بالدقة والجودة، فكانت حران بذلك مصدراً مهماً اعتمد عليه المسلمون فى نهضتهم العلمية اعتماداً كبيراً، اهتم علماء حران بترجمة الكتب الرياضية والفلكية والفلسفية والطبية، وأشهر علماء حران ثابت بن قرة (ت ٢٨٨هـ= ٩٠١م) الذى يعد من مشاهير الأطباء فى القرن الثالث الهجرى وكذلك ولده سنان بن ثابت بن قرة (ت ٣٣١ هـ= ٩٣٤م) وغيرهم من آل قرة.

عمل المترجمون والنقلة من أتباع هذه المدرسة، وبفضل مساندة القائمين على أمر حركة الترجمة والنقل من ترجمة معظم ما كان موجوداً من كتب يونانية، الأمر الذى أدى إلى اقتناء العرب لأهم مصنفات علوم اليونان، فكانت بذلك المركز الحيوى الذى أضفى طابعاً من النشاط العلمى والفكرى الجديد عندما أقبل المسلمون على دراسة ما ترجمه أبناء هذه المدرسة من علوم ومعارف يونانية، فتحققوا منها وأخذوا بصحيحها، فازدهرت تبعاً لذلك حركة البحث والتأليف فى العلوم والمعارف المترجمة.(٦١)

كما تُعد مدرسة جند يسابور الفارسية إحدى المدارس المهمة التى عملت على ترجمة ونقل علوم اليونان إلى المسلمين وعلى الأخص فى العصر العباسى، فمن هذه المدرسة الفارسية جاء بعض الأطباء الذين نالوا شهرة فى مجال الترجمة والنقل، وفى الوقت ذاته فإن منهم من رعى حركة النقل والترجمة، وكثيراً ما تُرجمت الكتب الطبية على وجه الخصوص باسم أكثر من طبيب من هؤلاء، وهذه المدرسة هى إحدى المسالك التى انتقلت من خلالها الثقافة الإغريقية إلى المسلمين، وعلى الرغم من تعدد مصادر العلوم والمعارف الإغريقية والفارسية وغيرها من معارف الحضارات الأخرى السابقة على الإسلام للمسلمين، إلا أن مدرسة جند يسابور كان لها من الأهمية الخاصة فى نقل تلك المعارف والثقافات، وإن كان كسرى أنو شروان قد أسس أكاديمية فى جند يسابور فى خوزستان، وعلى الرغم من سقوط الدولة الفارسية، فقد استمرت الأكاديمية فى نشاطها وكان يدرس فيها الفلسفة الإغريقية واطلب، حيث بقيت قروناً عدة بعد فتح المسلمين.(٦٢)

وبعد عرض تلك النبذة السابقة عن حركة الترجمة والنقل والتفاعل والاحتكاك والتأثر بالحضارات السابقة بما فيها من علوم ومعارف وآراء وأفكار، يمكن القول أن مضمون الأصيل الذى يُوهم أنه ناتج من العدم أو من اللاشىء، ولم يتأثر بآراء أخرى سابقة عليه أو معاصرة له، هو مضمون وهمى من أوهام العقل العربى المعاصر فى قضية الأصالة والتجديد، والذى نتج عنه إشكالية التراث والمعاصرة والتنازع بينهما، ذلك لأن "الأنا" الخالى من "الآخر" غير موجود فى الواقع عبر تاريخ البشرية كله، ولا يوجد تراث مجتمع أو أمة خالى من تراث مجتمعات أو أمم أخرى سابقة عليه أو معاصرة له.

وبناء على مفهوم القانون الطبيعى الظاهر فى وحدة الفكر البشرى رغم اختلافاته واختلاف ألوانه وأيضاً مسألة التأثير والتأثر، فإن "الأنا" مفعمة بـ "الآخر"، وكذلك "الآخر" متأثر بـ "الأنا"، ولا مجال بينهما للتفاخر لأن تفاعلية التأثير والتأثر بينهما دائمة ومستمرة وهذه سُنة طبيعة الفكر البشرى، فإن الثقافات والمعارف بين المجتمعات إنما تقع فى طريق الأخذ والعطاء، ومن البديهى أن كل عصر يتناول معرفة الأسلاف وعلومهم، و مفهوم الأسلاف هنا لا يقع بالضرورة على أسلاف المجتمع نفسه ولكن أسلاف المجتمعات الأخرى أيضاً، لأن المعارف والعلوم تنتقل من الحضارات السالفة إلى الحضارات التى تأتى بعدها، فالعلاقات المتبادلة بين المجتمعات تُعد من عوامل الرقى، ولا يمكن إيضاح تقدم الشعوب، أو تأخرها بما لها من خطب مدحية إنشائية فى الذات بل بموقعها الذى أحرزته فى علاقتها مع شعوب متباينة فى مختلف عصور تاريخها.

إن فكرة الأصيل الخالى من الآخر ليست فكرة وهمية من نسج الخيال فقط بل تؤدى إلى الانكماش والجمود العقلى، لأن هوية المجتمع إن لجأت إلى قدر ومبلغ خواطرها ومنتهى تجاربها لما تدركه حواسها وتشاهده وحدها، لقلت المعارف والعلوم وسقطت الهمة وأصبح الرأى عقيماً ولتبلدت معه العقول، فلا داعى لتوهم غير الموجود فى الواقع، وأيضاً لا داعى للجوء العقل العربى المعاصر إلى الاستحياء من القول أننا أخذنا الكثير من علوم البيزنطيين والهنود والفرس عن طريق ترجمتها وكذلك الاحتكاك المباشر وغير المباشر، تُرجمت ونُقلت تلك العلوم إلى المسلمين (عرب وعجم) عدلوا فيها وأضافوا عليها وطبعوها بطابع جديد وكانوا بذلك حلقة من حلقات التطور المعرفى البشرى.

ب- العصر الوسيط بين ثقافتين (حركة الترجمة من العربية وغيرها)

إن مسألة التأثير والتأثر بين الهويات المختلفة لا تقتصر على معامل زمنى بين ماض

ولاحق عليه أو حاضر، بل تمتد بشكل طبيعى فى الفترة الزمنية الموازية، كان هناك عملية تأثير وتأثر متبادلة بين مفكرين وعلماء إسلاميين ونظرائهم الأوروبيين المسيحيين فى الفترة الزمنية نفسها، وعلى سبيل المثال الفترة الممتدة من القرن الثالث الهجرى إلى التاسع والعاشر الهجريين، حيث يقابلهما بالتقويم المسيحى القرن التاسع الميلادى إلى الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، كانت فى تلك الفترة ثقافتان، كل منهما مؤثرة فى الأخرى بطريقة نسبية، وكل منهما تعالج الموضوعات نفسها التى تعالجها الأخرى، منها: مسألة التوفيق بين العقل أو الفلسفة والدين أو النقل، ومسألة حدوث العالم وقدمه، ومسألة إثبات وجود الله وصفاته، والجبر والاختيار والمعرفة البشرية العقلية والوهبية والكسبية، والنفس الإنسانية، تقسيم الموجودات والإرادة والأخلاق والمنهج العلمى ووسائله المعرفية كالملاحظة والاستدلال والتجربة، وكلاهما قد تأثر بالسابق (اليونانية على الأخص) وأثر فى الآخر وصبغها بمقولاته الدينية، الإسلامية للمسلمين والمسيحية للمسيحيين، كلاً منهما صاغ الموضوعات نفسها بما يتناسب مع ثقافته ومعتقده، ولهذا فإن الأنا مفعمة بالآخر والآخر متأثر بالأنا.

كانت فترة ما بين القرن الثالث والخامس للهجرة، والتى توازيها فترة القرن التاسع إلى الحادى عشر الميلادى بها الكندى (ت٢٥٦هـ= ٨٧٠م)، والفارابى (ت٣٣٩ هـ=٩٥٠م) وابن سينا (ت٤٢٨ هـ= ١٠٣٧م)، وكذلك الفرق الكلامية الإسلامية كالمعتزلة، من أشهر مفكريها (العلاف،ت ٢٢٨هـ - النظام،ت ٢٣١هـ- بشر بن المعتمر،ت ٢١٠هـ أبو علىّ الجبائى،ت ٣٠٣هـ) وأيضاً فرقة الأشاعرة التى أسسها أبو الحسن الأشعرى(ت٣٢٤هـ)، ومن أشهر مفكرى تلك الفرقة (القاضى الباقلانى،ت ٤٠٣هـ- ابن فورك،ت ٤٠٦هـ- أبو إسحاق الإسفرائينى،ت ٤١٨ هـ- عبد القاهر البغدادى،ت ٤٢٩هـ- أبو الطيب الطبرى،ت ٤٥٠هـ - الجوينى،ت ٤٧٨هـ وغيرهم)، وفى العلوم الطبيعية كما سبق ذكره: الرازى (ت٣١١هـ) والزهراوى (ت٤٠٤ هـ).

كانت تلك الفترة فى أوروبا بها جدل ثقافى كبير بين أصحاب المنطق أو الجدل وأصحاب اللاهوات، وفى هذه الظروف ظهر جون اسكوت أريجين (ت٨٧٧م) وقد عاصر الكندى، كما ظهر بعض المفكرين أمثال جربير دور ياك (ت١٠٠٣م) وكان على صلة بالعالم العربى الإسلامى بأسبانيا، وكذلك فريدجى دى تور (ت١٠٨٨م) وهو أحد الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، والذى رأى أن المعرفة البشرية تتبلور فى

التجربة، والحواس تدرك الجوهر والعرض معاً، وظهر أيضاً روسلان فى منتصف القرن الحادى عشر، وبطرس دميانى (ت١٠٧٢م)، ومن أشهر فلاسفة ومفكرى القرن الحادى عشر وأوائل الثانى عشر الميلادى هو أنسلم (ت١١٠٩م) والذى حاول جاهداً التوفيق بين الجدليين أو الديالكتيين أو المنطقيين وبين اللاهوتيين، وشرح كيفية إمكان استخدام العقل فى تفسير النصوص الدينية. (٦٣)

أما الفترة التى كانت ما بين القرن السادس إلى العاشر للهجرة والتى توازيها فترة الثانى عشر إلى السادس عشر الميلادى، فكان فيها أبو حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ)، ابن تومرت المغربى تلميذ الغزالى (ت٥٢٤هـ) وأبو البركات البغدادى (ت٥٤٧هـ) والسهروردى الإشراقى (ت٥٨٨هـ) وابن باجة (ت٥٣٣هـ) وابن طفيل (ت٥٧١ هـ) وابن رشد (ت٥٩٥ هـ) الذى كان له أكبر الأثر فى الحركة الفكرية الأوروبية فيما بعد، وفى العلوم الطبيعية: ابن البيطار (ت٦٤٦هـ) وابن النفيس (ت٦٨٧ هـ)، وابن الهيثم (أواخر القرن الخامس وأوائل السادس تقريباً، لوجود خلاف على تحديد تاريخ وفاته بين المؤرخين على وجه الدقة).

وفى هذه الفترة كان القرن الثانى عشر الميلادى فترة ترجمة وشروح فى أوروبا مهدت الطريق للقرن الثالث وهو عهد الازدهار الثقافى، وهى الفترة التى ظهر فيها ابن رشد، وكان هذا العصر فى أوروبا يتسم بالنقد الاجتماعى والسياسى وازدهار أدبى وعلمي واقتصادى وازدهار فى العمران والفنون، فظهر نتيجة لذلك العديد من المترجمين والشراح والمفكرين، ومنهم أديلارد أوف بث الذى ترجم من العربية كتاب إقليدس وبعض الرسائل الفلكية، وله مؤلفات فى الرياضيات والمسائل الطبيعية.

ومن الجدير بالذكر أن مدينة طليطلة فى القرن الثانى عشر الميلادى - السادس الهجرى - كانت أهم مراكز الترجمة بعد أن استردها الأسبان من العرب عام ١٠٨٥م، وبها ديوان كبير للترجمة، وبرز من رجال هذا الديوان دومينك جونزاليزا ويدعى جند يسالفى، ولقد عمل بمعاونة يوحنا بن داود أو يوحنا الأسبانى، وعرف أيضاً باسم يوحنا الإشبيلى، فكان يوحنا ينقل ويترجم من العربية إلى الأسبانية، ويقوم جند يسالفى بالترجمة من الأسبانية إلى اللاتينية، وكان ذلك ما بين عامى ١١٣٠م - ١١٥٠م، ولقد ترجما كتاب "الشفاء" لابن سينا، وكذلك كتاب "إحصاء العلوم" للفارابى، وأيضاً "رسالة العقل والمعقول" للكندى، و"مقاصد الفلاسفة" للغزالى، وكتاب "ينبوع الحياة" لفيلسوف يهودى

من بداية القرن الحادى عشر ويدعى ابن جبرول، كما ترجما الكثير من الكتب العربية وغير العربية.

ولم تقتصر أعمال جند يسالفى على الترجمة، بل ألف كتب كثيرة، منها "فى تقسيم الفلسفة" و"فى خلود النفس وصدور العالم والوحدة الكونية"، معظمها متأثر بالأرسطية والأفلاطونية المحدثة وكذلك الأوغسطينية، وأيضاً الفارابى وابن سينا وإسحاق الإسرائيلى وبويس وأيزيدور الإشبيلى وآراء الكثير ممن سبقوه، فجاءت آراؤه موفقة للآراء السابقة ومقتبسة من آراء مفكرين إسلاميين ومسيحيين، ولم يأت بجديد، وظهر أيضاً فى الفترة نفسها بمدينة طليطلة جيراردو دى كريمونا (ت١١٨٧م)، وكان مترجماً حيث ترجم كتب أرسطو وأبروقلوس والإسكندر الأفروديسى، وكتب للحسن بن الهيثم وشرح الفارابى لكتاب أرسطو "السماع الطبيعى" و"رسائل الكندى" وكتاب "القانون" لابن سينا و"المجسطى" لبطليموس.

كانت فى فرنسا أيضاً حركات ثقافية وعلمية، حيث ازدهرت فى النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى مدرسة شارتر التى أسسها فولبير عام ٩٩٥م، أى فى القرن الرابع الهجرى فى عصر الفارابى، وكانت تلك المدرسة من أكثر المعاهد نشاطاً فى القرن الثانى عشر الميلادى، حيث نبغ فى ذلك الوقت إخوان من تلك المدرسة هما: برنار و تيرى دى شارتر، وكانت هذه المدرسة تدرس منطق أرسطو وكتب بويس المنطقية وكتاب "الجدل" لشيشرون، وكذلك نظريات الفيثاغوريين، وأيضا كتباً منقولة عن اللغة العربية منها: كتب أبقراط وجالينوس فى الطب، أما الفلسفة فكانت الأفلاطونية.[٦٤]

والكثير من المترجمين والمفكرين كان لهم وجوداً وتأثيراً فى فترة القرن الثانى عشر الميلادى فى أوروبا – القرن السادس الهجرى، عصر ابن رشد –، منهم: جيوم دى كونش (ت١١٤٥م)، جيوم دى شامبو (ت١١٢٢م)، بيتر أبيلارد (ت١١٤٢م)، جون أوف سالسبورى (ت١١٨٠م)، آلان دى ليل (ت١٢٠٣م)، هوج دى سان فيكتور (ت١١٤١م)، ريشار دى سان فيكتور (ت١١٧٣م)، وكانت لهم ترجمات كثيرة لكتب أرسطو وأفلاطون، قاموا بالشروح والتعليقات، وحاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين، وكانت لهم آراء كثيرة فى المنطق واللاهوت والفلسفة والرياضيات والسياسة والمنهج العلمى والمعرفة.

أما القرن الثالث عشر الميلادى فكان أكثر ازدهاراً، وهو يقابل القرن السابع

الهجرى، فهو يعد عهد الازدهار الثقافى فى أوروبا حيث تكاثرت المدارس، وأنشأت الجامعات، وأول جامعة منظمة كانت جامعة بولونيا بإيطاليا من حيث التاريخ، ولكن أشهرها تنظيماً وعلماً كانت جامعة السربون التى أنشأها عام ١٢٥٣م روبير دى سوربون (ت ١٢٧٤م) وهو وزير الملك لويس التاسع، ثم قامت جامعة أكسفورد بعد ذلك بقليل، وكان رجالها يعظمون كتاب "المناظر" للحسن بن الهيثم وكتاب "الطبيعيات" لأرسطو، ثم قامت جامعة كامبردج ونظمت فى القرن الرابع عشر (الثامن الهجرى) وتوالت الجامعات بعد ذلك فى أوروبا (٦٥)، وفى تلك الفترة كانت المنهجية التعليمية فى العالم العربى مقتصرة على حلقات الدرس وبعض المدارس فى علوم اللغة والفقه والتفسير والحديث، أما الجامعات المنظمة قد نشأت فى المجتمعات العربية فى أوائل القرن العشرين أى بفارق ستة قرون تقريباً.

ومن الملاحظ أن الأفكار السائدة فى الجامعات الأوروبية كانت متنوعة، مما أدى إلى ازدهار فكرى فى ذلك الوقت، حيث كان الاتجاه السائد فى جامعة السربون بباريس غير الذى كان فى أكسفورد بانجلترا، وتنوعت هذه الاتجاهات إلى عدة أقسام، منها: المدرسة الأوغسطينية المتأثرة بآراء أوغسطين (ت ٤٣٠م) وعلى الأخص فى اللاهوت والمعرفة والأخلاق والسياسة، ومنها: مدرسة أتباع دومينك (ت١٢٢٢م) الذين كانوا متأثرين بفلسفة أرسطو وأشهر مفكريها توما الأكوينى (ت١٢٧٤م)، ومنها: مدرسة الرشدية اللاتينية المتأثرة بآراء ابن رشد وأشهر ممثليها سيجر البارابنتى (ت١٢٨٢م)، أما مدرسة أكسفورد فتأثرت بالفكر العربى من الناحية العلمية ومن أشهر ممثليها روجر بيكون (ت١٢٩٤م).

تُرجمت فى تلك الفترة كتباً كثيرة منها: كتاب "الحيوان" لأرسطو، وشروح ابن رشد على أرسطو، وبخاصة كتاب أرسطو، "الأخلاق النيقوماخية" وأيضاً "الشرح الأوسط" لابن رشد على كتاب أرسطو فى الشعر، وأكثر الكتب التى ترجمت طبية لأبقراط وجالينوس ورسائل لأرشميدس، وظهر فى تلك الحقبة التاريخية المزدهرة بالثقافات المختلفة كاليونانية واليهودية والإسلامية وغيرها، الكثير من المفكرين أمثال: ألكسندر أوف هاليس (ت١٢٤٤م) الذى كان على دراية تامة بالفكر اليونانى والفلاسفة الإسلاميين وعلى الأخص أرسطو وابن سينا، وجيوم دو فرنى (ت١٢٤٩م)، وكان متأثراً بالمدرسة الأوغسطينية وكذلك الأرسطوطالية وذكر فى كتبه بعض أقوال للفارابى،

وأخذ عن ابن سينا بعض التعريفات وترتيب العلوم، وانتقده فى قوله بقدم العالم، وتـأثر أيضاً ببعض آراء للغزالى وابن رشد وشروحه لأرسطو، كما تأثر بالفلاسفة اليهـود أمثـال ابن ميمون وابن جبرول.

كما ظهر أيضاً فـى تلـك الحقبـة، روبـرت جروسـتتيت (ت١٢٥٣م)، وبونـافنتورا (ت١٢٧٤م)، والتى جاءت آراؤهما متأثرة تـأثراً كـبيراً باليونانيـة المـصبوغة بالمسيحية، وأيضاً البرت الأكبر (ت١٢٨٠م) والذى كان متأثراً بالفلسفة الأرسطية الممزوجة بالمعتقد الدينى المسيحى، حيث كان من المدرسة الدومانيكية، وله كتب كثيرة منها كتاب يـرد فيـه على ابن رشد "رسالة فى وحدة العقل رداً على ابن رشد"، وكان فى تأويله لأرسطو يميل إلى اتباع الفارابى وابن سينا وابن ميمون، ويعارض فى كثير من الأحيان ابن رشـد وابـن جبرول، وكذلك توما الاكوينى (ت١٢٧٤م) الذى اعتمد علـى منهجيـة وآراء أرسـطو، وذكر فى بعض كتبه شروح ابن سينا وابن رشد تارة فى معرض الاستشهاد وتارة أخرى فى معرض النقد والمناقشة [٦٦].

وظهر أيضاً روجر بيكـون (ت١٢٩٤م) الـذى كـان متـأثراً بـالآراء الأوغـسطينية وكذلك آراء الفلاسفة والعلماء الإسلاميين، حيث أنه وقف على شروح ابن سينا لكتب وآراء أرسطو، وانتقده فى قوله بقِدم العالم، ونقل عنه أقـوالاً فـى الطـب، وعـن تجـارب الحسن بن الهيثم أقوالاً فى المناظر، وكـذلك سـيجر دى برابـان (ت١٢٨٢م) مـن أتبـاع الرشدية اللاتينية الذين رأوا فى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد علمـاً قائمـاً والمثـل الأعلى للعقل الإنسانى.

وفى القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عـشر المقابـل للقـرن الثـامن والقـرن التاسع الهجريين، ظهر ريمون لول (ت١٣١٥م) الذى درس بالعربية واللاتينية، وألف كتباً فى المنطق وفى الرد على ابن رشد والرشديين وكتاب فى منطق الغزالى، فكان من أوائـل من كتبـوا مـن الغـربيين بالعربيـة، وكـان متـأثراً بالمدرسـة الأوغـسطينية وبـآراء أنـسلم وبونافنتورا و روجر بيكون، وأيضاً جون دنس سكوت (ت١٣٠٨م) والذى تأثر بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية، وتأثر ببعض آراء ابن سينا، وأشار إلى أن ابـن رشـد هـو أكبر شُرَّاح أرسطو حيث أن شرحه يمثل مدى العقل الطبيعى، ويُعد سـكوت أوغـسطينياً وينتمـى إلى بونـا فنتـورا، كمـا ظهـر أيـضاً إيكـارت (ت١٣٢٧م) وولـيم أوف أوكـام (ت١٣٤٩م).

نتج عن ذلك في أوروبا ظهور اتجاه فيه بوادر وإرهاصات العلم الحديث، وفيه تيارات ثلاثة رئيسية، تيار علمي يسير على الطريق التجريبي الذي رسمه روجر بيكون ومركزه أكسفورد، والثاني التيار المتأثر بالرشدية اللاتينية عن سيجر دي برابان، والثالث تيار يئس من مسألة التوفيق بين العلم والدين أو بين العقل والنقل، وكان نتيجة ذلك عدم الاكتراث بالموضوعات الميتافيزيقية من حيث صلتها بالعقل، والاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة والتي تهتم بالاكتشافات والاختراعات الحديثة، مما أدخل أوروبا في القرن السادس عشر الميلادي عصر النهضة العلمية.

فالثقافة إذن في الفترة من القرن الثالث الهجري ويقابله التاسع الميلادي إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين ويقابلهما الثامن والتاسع الهجريين كانت متوازية بين الثقافة الإسلامية والغربية، أي يمكن القول أنه كانت هناك ثقافتان في العصر نفسه متوازيتان كلاهما تأثر باليونانية وبالحضارات والثقافات السابقة عليهما، وكل منهما تأثر بالآخر، وإن كان المستوى في الحضارة الإسلامية في بدايتها أفضل في ذلك الوقت من الغربية، إلا أن الحركة العلمية الغربية قد أكملت المسيرة وانطلقت إلى العلم الحديث، أما الحركة العلمية والفكرية عند المسلمين والعرب قد تواهنت واضمحلت عند أواخر القرن التاسع والعاشر الهجريين، وفي تلك الفترة انحصر العلم في العلوم النقلية من شروح على متون أو تعليقات على شروح، وتحول التأليف في العلوم العقلية والطبيعية إلى مجرد تكرار وتلخيص، أما في الهوية الغربية فكانت تلك الفترة- القرن السادس عشر الميلادي- تمثل عصر النهضة الأوروبية، تلك النهضة التي بنيت على الفكر الأوروبي في العصر الوسيط المتأثر باليونانية والفارسية والإسلامية، ولم تنشأ تلك النهضة من فراغ أو أخذ علوم الغير فجاءة ثم الانطلاق، فإن في ذلك مغالطة علمية وتاريخية.

وتُعد مسألة التأثير والتأثر من المسائل المتشابكة التي يصعب فيها الفصل التام بين أجزائها لكثرتها، ولا يمكن إنكار التأثير والتأثر بين الثقافتين الإسلامية والغربية في جميع المجالات في العصر الوسيط، ولا يمكن أيضاً إقامة فصل متعسف بين العصور والأزمنة، فكل زمن حاضر متصل بزمن ماض، وكل زمن آت فهو متصل بالزمن الحاضر، ولهذا فإن الفكر والعلم الإنساني يتسم بطبيعة متصلة تراكمية تلتحم أجزاؤها بتسلسل يمتد جذوره من الماضي إلى الحاضر، ولا يتناسى في ذلك حقبة زمنية معينة، ولا فترة زمنية محدودة، فهو ذا طبيعة تتسم بالاستمرارية والاتصال والتفاعل والتأثير والتأثر، ولا ينطلق

من بدايات ونهايات فكرية منفصلة، بل تتأثر وتؤثر أجزاءه بعضها ببعض فى سلسلة طويلة من الأحداث والتفاعلات المستمرة.

٣- أثر التنازع بين القديم والمعاصر

وبناء على ما سبق فإن الأصيل مفعم بالآخر، وليس كما صوره أصحاب اتجاه الأصالة والتجديد أنه خال من الآخر، وكأن لا أحد قبله وما بعده أخذ منه، فإن ذلك من أوهام العقل الجمعى العربى، وإن كانت عقلية العلماء المسلمين قد تكونت من خلال إطلاعها على علوم اليونان والفرس وتأثرت بها وطورتها، فما العيب فى ذلك؟ ولماذا نتوهم غير الواقع والحقيقة؟ و لماذا نجعلهم صانعين من العدم؟ ولماذا ننكر حضارة أو حضارات من قبلنا؟، إن ادعاء أصحاب الاصالة والتجديد قد جعل العقلية العربية المعاصرة تنظر إلى التحديث بحتمية مصدره من القديم، فأخذت تنظر إلى المعاصرة من خلال المصدر، وليس من خلال ما تقدمه المعاصرة من حلول للمشكلات الراهنة، وكأن معيار نجاح ودقة الحلول لا يكمن فى نتائجها ولكن فى مصدرها، فإن كان مصدرها قديماً من التراث كانت بالضرورة أصيلة وصحيحة، وإن لم يكن كذلك كانت غير صحيحة، هذه النتيجة التى أفرزتها إشكالية الأصالة والتجديد جعلت العقل العربى المعاصر غير قادر على المعاصرة أو التحديث، لأنها ألزمت ذلك العقل بالحتمية التى وضعتها بين الأصالة (القديم) والمعاصرة أن يكون ناظراً إلى الماضى دائماً.

يصطدم العقل العربى المعاصر بالأفكار والآراء اليونانية والفارسية فى المستويين الإنسانى والطبيعى - أى العلوم الإنسانية والطبيعية- وذلك عندما يبحث عن الأصالة فى عقلية العلماء المسلمين إبان الحضارة الإسلامية، لأنه فى تلك الحالة يجد تفاعلاً وتأثيراً ممزوجاً بالحضارات الأخرى فى جميع المجالات، كما يجد تطوراً لها، فلا يجد العقل المعاصر مفهوماً محدداً لمعنى لفظة "الأصالة" غير "القديم"، فيحدث تنازع بين القديم والحديث وتنشأ الازدواجية الفكرية بين الماضى والمعاصر ويحدث التداخل المعرفى، فيبحث عن الإنجازات المعاصرة ليضعها أمام الإنجازات الغرب المعاصرة، ولا يجد غير الفجوة التى تزيد على ما يقرب من خمسة قرون، فيأتى بالماضى ويُقصى منه الآخر ويتوهم إنه من العدم أو اللاشئ ولا قبله حضارة ويضعه أمام نفسه- فى محاولة لإرضاء الذات - وأمام الآخر، ولا يتبقى غير التشدق والخطاب المدحى عن الماضى.

وفى القول: "أن الغرب أخذ علومنا وانطلق منها ولولاها ما تقدم"، هو فى الواقع تحامل غير علمى، لأنه كما سبق كان العصر الوسيط به ثقافتين متوازيتين، وكانتا الأساس الذى ساعد عصر النهضة على البزوغ والظهور، مما كان له تأثير كبير على الفكر الأوروبى فى العصر الحديث والمعاصر، والعلماء المسلمون بما قدموه من فكر وعلم كانوا حلقة من حلقات تطور الفكر البشرى، تأثروا بسابقيهم وطوروا وتفاعلوا مع الثقافات الموازية لهم زمنياً، لم ينظروا إلى مصدر الآراء والعلوم التى تعاملوا معها وتأثروا بها، ولكن نظروا إلى صحة الآراء ونتائجها العلمية والواقعية وأضافوا عليها، ولهذا قدموا للبشرية علوماً جليلة، أما إذا كانت نظرتهم قد اقتصرت على التشدق ومصدر الآراء عربية أم أجنبية بصرف النظر عن نتائجها لجاءت آرائهم عبارة عن أوهام دائرة فى حلقة مفرغة من محتواها.

ومن جانب آخر، يكمن فى التشدق الوهمى بصدد انطلاق الغرب من علومنا، اتهام للعقل العربى المعاصر، لأن السؤال المنطقى الذى يطرح نفسه فى هذا المقام، إن كان كذلك فلماذا لم يكمل العقل العربى تلك المسيرة وذلك العلم ليتقدم هو، بدلاً من تركه للغرب؟، لم يعلم العقل الجمعى العربى المعاصر، أن ذلك التفاخر يحمل فى الوقت نفسه إظهار إهماله وازدواجيته الفكرية،يتباهى ويتفاخر بمقولات تدينه فى اللحظة نفسها.

أنتج التنازع بين القديم أو التراث والحديث أو المعاصر تشتتاً فى الهوية، كما أفرزت الحتمية الوهمة للصلة بينهما تصورات فكرية ضعفت القدرة على التطور ومسايرة التغيرات العلمية والفكرية العالمية، وزادت الفجوة بين الهويتين العربية والغربية بسبب زيادة المشكلات والتحديات الراهنة أمام الهوية العربية، وبدلاً من تحليلها والوقوف على حلول لها، أتى العقل الجمعى العربى بمشكلة أخرى تكمن فى البحث عن مصدر الحلول، هل أصيلة أو قديمة أم لا؟، ترك العقل العربى البحث عن الحلول ونتائجها وأبعادها وذهب يبحث عن المصدر، فأتى بالقديم ووضعه أمام الحديث، وأخذت الاتجاهات تتصارع فى كيفية التعامل مع القديم، تاركين المشكلات وحلولها، أدى ذلك إلى النظر بريبة وشك للمعاصر والحديث لأنه آت من الآخر، وليس ناتجاً عن الهوية العربية نفسها، وزادت الفجوة بين الهوية العربية (المستهلكة) والغربية (المنتجة)، وزاد بالضرورة انكماش الهوية المستهلكة حتى أصبح الاعتماد على الهوية المنتجة اعتماد شبه كلى فى جميع المجالات، لذا يمكن القول أن التنازع أو الصراع بين القديم والمعاصر داخل الهوية العربية هو أحد العوامل التى جعلتها فى الحالة الراهنة.

هوامش الفصل الثالث

١. د. أحمد محمود صبحي، فى فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٨٩م، ص ٨.

٢. د. أحمد محمود صبحي، فى فلسفة الحضارة، الإسكندرية، ٢٠٠٠م،ص ١٠.

٣. للمزيد عن نظرية ابن خلدون: – ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. على عبد الواحد وافى.

٤. للمزيد عن نظرية العناية الإلهية:

- Armstrong.k, A History of god, New York , 1992.

- Augustine, the city of god, London, New York ,1931.

– د. اشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط، القاهرة،٢٠٠٤م

- Flint, History of the philosophy of history. London, 1941.

– رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، القاهرة،١٩٢٨م.

٥. للمزيد عن البعد الاقتصادى لدى ماركس وإنجلز:

– Karl Marx and Engels , the communist manifesio, New york, 1962.

٦. د. أحمد محمود صبحي، فى فلسفة الحضارة، ص ١٦.

7. Charles Oman, On the writing of history. London, 1948, p.84.

٨. ابن خلدون، المقدمة، ص ١٩.

9. Carr.E.H, what is history. London, 1973, p.23

١٠. آلبان ج. ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبى، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ٥٣.

١١. د. أحمد محمود صبحي، فى فلسفة التاريخ، ص ٦٥.

١٢. المرجع السابق، ص ٨٨.

١٣. للمزيد بصدد مسألة الجبر والاختيار فى الفكر الإسلامى:

– د. أشرف حافظ، الجبر والاختيار فى الفكر الإسلامى (مشكلة وحل)، طرابلس، ١٩٩٩م.

١٤. د. أحمد الربعى، محاولة تفسير اجتماعى لنشأة العلم العربى الإسلامى وتطوره، بحوث المؤتمر الفلسفى للجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ١٩٢.

١٥. للمزيد: د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربى،الأردن، ٢٠١٠م، ص٤٠٦.

١٦. ابن خلدون، المقدمة، ط ٤، تحقيق د. على عبد الواحد وافى، ص ٣٢٤.

١٧. للمزيد: د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربى، ص ٦٦، ٦٨.

- د.عدنان عباس على، تاريخ الفكر الاقتصادى، ط ٢، قاريونس، ليبيا، ١٩٩١م، ص ٧٤.

١٨. د. مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ط٣، القاهرة، ص ٣٣.

١٩. مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابورى، صحيح مسلم، القاهرة، ١٩٥٥م،ج٢، ص ٥٩٢.

- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، القاهرة، ١٩٧٨م، ج٤، ص ١٢٦-١٢٧.

٢٠. د. محمد عابد الجابرى، التراث والحداثة، بيروت، ١٩٩١م، ص ٥١- ٥٤.

٢١. للمزيد: أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى، الموافقات فى أصول الشريعة، بيروت.

- الشافعى، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس، الرسالة، القاهرة، ١٩٤٠م.

٢٢. د. محمد عابد الجابرى، التراث والحداثة، ص ٢٤-٥٥.

٢٣. د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص١٩-٢٠.

٢٤. د. أشرف حافظ، فلسفة القانون، ليبيا، ٢٠٠٥م، ص ١٢١.

٢٥. د. محمد عابد الجابرى، التراث و الحداثة، ص ٥٦.

٢٦. د. أشرف حافظ، الجبر والاختيار فى الفكر الإسلامى (مشكلة وحل)،ص١١٥

٢٧. المرجع السابق، ص ١١٨-١١٩.

٢٨. د. حسن حنفى، الفلسفة والتراث، بحوث المؤتمر الفلسفى الثانى للجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٨م، ص٣٨٠.

٢٩. د. محمد أحمد عبد القادر، إسهامات العرب ودورها فى التراث العلمى، الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ٤٣٦.

- وأيضاً: د.أحمد محمود صبحى،د. محمد عبد القادر، دور العرب فى مجال العلوم، الإسكندرية، ١٩٨٥م، ص ٣٩٧.

٣٠. للمزيد: د. زكى نجيب محمود، جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب، العدد الثالث.

٣١. للمزيد: عبد الرحمن مرحبا، الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٨٥م.

٣٢. د. محمد عبد القادر، إسهامات العرب، ص ٢١٤، ٢١٥.

٣٣. المرجع السابق، ص ٢٠٠.

٣٤. للمزيد: ابن البيطار، جامع مفردات الأدوية والأغذية، بيروت، ١٩٩١م.

٣٥. د. أحمد محمود صبحى، د. محمد عبد القادر، دورالعرب فى مجال العلوم، ص ٢١٦.

٣٦. المرجع السابق، ص ١٢٤.

- وللمزيد: مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٣٧. د. أشرف حافظ، العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، ص ٢٩.

٣٨. د. إبراهيم بدران، حول مفاهيم العلم فى العقلية العربية، بحوث المؤتمر الفلسفى الثانى للجامعة الأردنية بعنوان الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٢٨٥.

٣٩. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ١٠٠.

٤٠. د. رشيد الجميلى، حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى للهجرة، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ب .ت، ص ١٥.

٤١. للمزيد بصدد مراحل الترجمة:

- د. ستلانا، تاريخ المذاهب الفلسفية- مجموعة محاضرات ألقاها بالجامعة المصرية، من عام ١٩١٠م-١٩١١م، وقد ورد ذكرها ضمن مؤلف الأستاذ التجانى الماحى الموسوم بـ : "مقدمة فى تاريخ الطب العربي"، الخرطوم، ١٩٥٩م.

- O'Leary. Delacy, Arabic though and its place in History, London, 1958, p. 105.

- ولهذا الكتاب ترجمة بالعربية: أوليرى، دى ليسى، الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، القاهرة، ١٩٦١م.

٤٢. ابن النديم، الفهرست، بيروت، ١٩٧٢م، ص ٣٥٤، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، ١٩٦٩م، ج٢، ص ٢٢٤.

٤٣. ابن جلجل، أبو داوود سليمان الأندلسى، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ٦١ .

- وأيضا، أوليرى، دى ليسى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، القاهرة، ١٩٦٢م.

٤٤. د. شوكت الشطى، مختصر فى تاريخ الطب وطبقات الأطباء عند العرب، دمشق، ١٩٥٩م، ص ١٦٢.

٤٥. د. أحمد أمين ضحى،الإسلام، القاهرة، ١٩٥٦، ج١، ص ٣٨٠.

٤٦. د. رشيد الجميلى، حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى، ص ٣٤، ٤٨.

٤٧. د. أسد رستم، الروم فى سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب، بيروت، ١٩٥٥م، ج١، ص ٣٤٦.

- وأيضا: د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكرالفلسفى فى الإسلام، ص ٩٠٧.

٤٨. د. محمد ماهر حمادة، المكتبات فى الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرها، بيروت، ١٩٧٠م، ص ٧٣.

٤٩. د. رشيد الجميلى، حركة الترجمة والنقل، ص ٢٦-٢٨.

وللمزيد:

- د. جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، دمشق، ١٩٥٨م، ص ٤١٩.

- د. بطرس البستاني، أدباء العرب فى الأعصر العباسية، بيروت، ١٩٤٣م، ص ٢٠٢، ٢٠٤.
- د. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٧٠م، ص١١٥.

٥٠. للمزيد:
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، ١٩٣٩م، ج١٦، ص ١٢١،
- أبو الحسن على بن الحسين المسعودى، مروج الذهب ومعادن الجوهر، القاهرة، ١٩٥٩م، ج٤، ص ٨٥٧.

٥١. الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، ج٦، ص ٤٤١.

٥٢. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج٢، ص ١٥٥.

٥٣. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، الفهرست، ص ٢١١، ٢٦٥.

٥٤. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص ٩٧.
- وللمزيد: حاجى خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طهران، ١٩٦٩م.

٥٥. القفطى، جمال الدين: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٤١٣.

٥٦. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ص ١٠٤
- وللمزيد: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٧٣

٥٧. انظر: أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدى ومتى بن يونس وأبى الفرج ابن الطيب، تحقيق وتقديم، د.عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ١٩٦٤م.
- وأيضاً: فريستيج، عناصر يونانية فى التفكير اللغوى عند العرب، ترجمة د.محمد أبو بكر لياس، الإسكندرية، ٢٠٠٨م، ص ١٦٦.

٥٨. د. السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الإسكندرية وحضارتها فى العصر الإسلامى، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص ٧٩، ٨٣.
- وأيضاً: د. مصطفى العبادى ومحمد عواد حسين، تاريخ الإسكندرية وحضارتها منذ أقدم العصور، الإسكندرية، ١٩٦٣م، ص ٢١٧.
- إبراهيم أحمد العدوى، الأمويون والبيزانطيون، القاهرة، ١٩٥٣م، ص ٢٧٥.

٥٩. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط٨،القاهرة، ١٩٩٦م، ج١، ص ١٠٩.

٦٠. د. فيليب حتى، موجز تاريخ الشرق الأدنى، ص٩٩.

٦١. د. رشيد الجميلى، حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى، ص ١٢٤- ١٢٥.

٦٢. دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ٢١.

٦٣. للمزيد عن الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط:

- د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٢م.
- د. عبده فراج، الفكر الإسلامى فى العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٥٥م.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط، القاهرة، ١٩٤٦م.
- د. أشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبى فى العصر الوسيط.

64. Copleston. F, A history of western philosophy. U.S.A, 1963, p.p. 256- 258.

٦٥. د. جوزيف نسيم، نشأة الجامعات فى العصور الوسطى، بيروت، ١٩٨١م، ص ١١٢.

٦٦. د. أشرف حافظ، العقل العربى المعاصر ونهاية عصر البترول، ص ٢٦.

- د. أشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبى، ص ١٦٢.

الفصل الرابع

الصراع بين الخلافة والقومية والقطرية

الفصل الرابع
الصراع بين الخلافة والقومية والقطرية

فرضيات ثلاث تعبر عن المنطلقات الأساسية لثلاثة تيارات رئيسة مختلفة فيما بينها فى المستويين، التنظيرى والواقعى، وهى: الخلافة، القومية، القطرية، تمثل الخلافة جوهر فكر التيار الدينى الإسلامى، ويعنى مفهومها أن الأمة الإسلامية باختلاف الأجناس الداخلة فيها هى أمة واحدة تجمع الأقطار الإسلامية كلها، يتواجد على رأس هرمها السلطوى حاكم يطلق عليه اسم الخليفة نسبة لنظام الخلافة الذى حدث بعد موت الرسول (ﷺ)، وتقتضى مكانة الخليفة أن يكون حاكماً – فى رأى هذا الاتجاه – بالنظام السياسى الإسلامى، وفى هذا المنطلق يوجد تنازع بين المذهب السنى والمذهب الشيعى، حيث يرى الأول أن الشروط الواجبة فى الخليفة أو الإمام هى: الإسلام والذكورة والتكليف والعلم والعدل والكفاية والسلامة، وداخل هذا المذهب اختلافات، فالبعض يؤكد على شرط كون الخليفة من قريش، أى ليس من العرب بوجه العموم ولكن بالتحديد من قريش، والبعض الآخر لا يشترط ذلك ويكتفى بأن يكون الخليفة عربياً، وبعض الفقهاء توسعوا فى تلك الدائرة وأجازوا القوميات المختلفة لهذا المقام، وهنا يتضح التنازع بين القوميات المختلفة وأيضاً القطرية والقبائلية داخل دائرة مبدأ الخلافة.

أما الثانى – المذهب الشيعى – فهو يرى أن الإمام أو الخليفة إنما يعينه النص، ثم يستتبع تعيين النص له أن يكون معصوماً، وتستدعى العصمة منه أن ينص على من يخلفه من الأئمة، إذ لابد للأرض من قائم يدعو إلى الحق ويدافع عنه، والإيمان بالإمام جزء من الإيمان، من حيث أن معرفة الله هى تصديقه تعالى وتصديق رسوله وموالاة الإمام على الائتمان به وبأئمة الهدى، والإمامة لدى الشيعة ركن من أركان الإيمان، وهى فى كل العصور وإلى نهاية العالم، وتدور هذه النظرية حول ولاية الفقيه وبداخلها صراع يتضمن إن كان الإمام من نسل علىّ أم أنه ليس من الضرورة.

ومن جانب آخر فإن التيار الآخر الذى يتخذ من مفهوم القومية منطلقاً له، يقف موقفاً معارضاً للتيار الثيوقراطى أو الدينى، حيث يرى فى مضمون القومية العربية المعيار

أو الأساس الصحيح للهوية العربية، باعتبارها الوحدة السياسية الاجتماعية الثقافية الاقتصادية لتوافر عناصرها المتمثلة فى وحدة اللغة والدين والعرق والعادات والتقاليد، والتيار القومى إن كان بداخله غموضاً حول مفهوم القومية ونزاعاً حول جنسية الشخصية التى ترأس هرمه السلطوى، فهو بذلك فى صراع مع القطرية، والاختلافات الاقتصادية والسياسية بين الأقطار العربية من أهم عوامل هذا الصراع، والنموذج الوطنى (القطر) يُبرز مفهوم الوطن القطر ويظهره فى كامل أبعاده الإيجابية التى يضيفها عليه الفكر السياسى الحديث، فيهبه بذلك الهيمنة على مجال التداول، أما النموذج القومى يقلص من شأن ذلك المفهوم ويجعل الميدان ملكاً لمفهوم الأمة العربية أو القومية العربية، وبذلك يكون التنازع بين القومية والقطرية وأيضاً الخلافة والإمامة، وبداخل كل منهم خلافات تنظيرية وواقعية، ويمكن اعتبار ذلك الصراع صورة من التنازع بين القديم والمعاصر وامتداداً لما أفرزه التاريخ.

لا تكمن الإشكالية هنا فى وجود صراع بين التيارات الثلاثة فحسب، بل فى غموض وتشتت الدلالات التى قد أتت فى أغلب الأحوال لتبرير الهدف الأساسى ألا وهو الحصول على السلطة أو الحفاظ عليها، ولهذا سوف نتطرق إلى تحليل بنية منطلقات تلك التيارات بمنهجية تحليلية تاريخية نقدية، تتسم بالموضوعية بعيدة عن التعصب سواء أكان دينياً أم مذهبياً أم فكرياً، للوقوف على حقيقة أيديولوجية تلك التيارات والصراع الكامن داخل التيار الواحد، وكذلك صراع التيارات مع بعضها البعض، باعتبار أن غموض الدلالات وتلك الصراعات من عوامل تشتت الهوية العربية.

أولاً: الخلافة والإمامة:

تجدر الإشارة هنا إلى أن الإشكالية ليست فى العقيدة نفسها، وإنما فى الاستنتاجات والتفسيرات السيئة المتعصبة، والفتاوى التى ما أنزل الله بها من سلطان، والتى تُسَخِر الدين لخدمة أسباب سياسية وشخصية، وهذا يُحَوِل الدين من قوة دافعة للتقدم والرقى البشرى إلى قوة طاردة لكل ما هو متطور فى الفكر الإنسانى، قوة طاردة للثقافة والعقلانية والحداثة، رافضة للمعاصرة محرمة كل ما يأتى من الآخر، لهذا سنتطرق لمفهوم الخلافة، وهل تُعد كل من الخلافة والإمامة من بنية الدين؟، هل نص القرآن الكريم وأقرت السنة بنظام سياسى محدد؟ أم ترك التحديد والتعيين لما يتلاءم مع مقتضيات العصر وظروفه فى ضوء مبدأ الشورى؟ وإن كان الأمر متروكاً، فلماذا يُصر فكر التيار

الدينى على وجود نظام سياسى محدد فى الإسلام؟ وإن كانت فكرة الخلافة وأيضاً الإمامة قد أتت كإفراز لوقائع تاريخية، فهل مصادر الفكر الإسلامى القرآن والسنة أم الوقائع التاريخية والتراث؟؟

١- دلالة اللفظ (النشأة والمفهوم)

أول ما يتبادر بالذهن عند البحث فى لفظ "الخليفة" هو التساؤل عما إن كان القرآن قد أوجبه أو السنة النبوية قد أقرته؟ أم إنه إفراز للوقائع التاريخية التى حدثت بعد موت الرسول(ﷺ)؟.

يُعد لقب الخليفة أشهر الألقاب التى أُطلقت على من يخلف الرسول(ﷺ)، ومدلول الكلمة واضح، فالذى يشغل هذا المنصب يُعد خليفة للرسول فى هذا الوضع، وقد أُطلق هذا اللقب على أبى بكر (ﷺ) عقب بيعة "السقيفة" ليخلف رسول الله (ﷺ) فى قيادة المسلمين ورعاية مصالحهم، وجدير بالذكر أن لقب الخليفة لم يرد فى القرآن الكريم أو السنة النبوية بهذا المدلول، مما يعنى عدم وجود نص صريح لنظام سياسى معين ومحدد فى الإسلام، بل ورد بمدلول الخلافة العامة التى للبشرية فى قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة: ٣٠، وقوله ﴿جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ الأنعام: ١٦٥، وقد نهى عنه أبو بكر عندما دعى به، وقال: لست خليفة الله ولكنى خليفة رسول الله (ﷺ)، ولأن الاستخلاف إنما هو فى حق الغائب وأما الحاضر فلا.[١]

وفى أول عهد عمر بن الخطاب (ﷺ) كان الصحابة يخاطبونه قائلين: يا خليفة خليفة رسول الله، وقد ظهر الثقل فى تكرار لفظ "خليفة" وكان واضحاً استحالة الاستمرار فى ذلك التكرار كلما توالى الخلفاء، وكان لفظ "أمير" معروفاً لدى الأمم الأخرى والعرب قبل الإسلام وبعده عند المسلمين بمعنى قائد وزعيم ورئيس، فكانوا يطلقونه على قائد الجيش، وأيضاً استعملوه استعمالات أخرى مشابهة.

ولقب بعض الناس عمر (ﷺ) بأمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به، وقالوا: أنه أمير المؤمنين حقاً[٢]، فذهب لقباً له فى الناس وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم، ولم يلغ لقب أمير المؤمنين لقب الخليفة بل عاش اللقبان معاً، ولكن عند التحليل اللفظى لكلمة "أمير المؤمنين" فهى تعبر عن مجموعة من المؤمنين لهم أمير يحكمهم، وبالقطع ليس كل أفراد المجتمع بمؤمنين بل هناك من هو مؤمن

ومسلم ومنافق ومنهم من أهل الكتاب، وبالتالى لا يتناسب اللفظ مع المدلول المراد منه كحاكم لمجتمع مستغرق فيه أديان أخرى[٣].

بعد ذلك ظهر لقب ثالث هو لقب "الإمام" ويمكن ربط هذا اللقب من حيث اللفظ بعمل من أجل الأعمال التى يقوم بها الخليفة آنذاك، وهو إمامة الصلاة، ومن الثابت تاريخياً أن من بين الحجج التى رجحت اختيار أبى بكر للخلافة أن الرسول(ﷺ) اختاره أو استخلفه فى أثناء مرضه ليصلى بالناس، فهتف عمر بن الخطاب فى السقيفة قائلاً: رضيه رسول الله لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟.

ولقب "الإمام" بالمفهوم السياسى لم يظهر ليستعمله أبو بكر أو عمر، وإنما ظهر مرتبطاً بقيادة الشيعة، فقد أخفق الشيعة فى الحصول على الخلافة لعلىّ (ﷺ) عقب وفاة الرسول (ﷺ)، كما أخفقوا فى الحصول عليها لعدد من أولاده من بعده، فأراد الشيعة تمييز هؤلاء بلقب فيه سيادة ورئاسة فاختاروا لقب الإمام، ومن الواضح أنه أكثر التصاقاً باسم علىّ بن أبى طالب، وانحدار هذا اللقب من علىّ إلى الأئمة من نسله، وكذلك أخذته أكبر الفرق الشيعية اسما لها وهى الإمامية.

ويعنى لقب "الإمام" عند الشيعة صاحب الحق الشرعى سواء أكان متولياً السلطة بالفعل أم لا، أما "الخليفة" فكان معناه صاحب السلطة الواقعية سواء أكان صاحب حق شرعى أم لا، ومن أجل هذا كانوا يدعون قادتهم أئمة ما دامت السلطة بعيدة عنهم، فإذا استولوا على الدولة أضافوا إلى الوصف السابق لقبى خليفة وأمير المؤمنين، كما حدث لعبد الله السفاح عندما خلف أخاه الذى أمضى حياته مكتفياً بلقب إبراهيم الإمام[٤]، ومن الواضح أن هذا اللقب احتفظ به الشيعة واستعملوه وحده إذا لم تكن الخلافة معهم، واستعملوه مع لقب خليفة أو أمير المؤمنين إذا آلت إليهم مقاليد الحكم.

جدير بالذكر أن الوقائع التاريخية هى التى فرضت هذه الألقاب، كالخلافة باعتبارها صفة للحاكم الذى يأتى بعد الأول، والإمامة لما هى فى الصلاة، وهذه الألفاظ والألقاب لم تُفرض فرضاً عن طريق النص والنهى عن ما عداها، ولقد أتت ألقاب لم ينكرها النص القرآنى فى حد ذاتها، بل قَبِلَ ما هو صالح فى مضمونها، ورفض ما هو فاسد فى تطبيقها وفقا لقاعدة العدالة، وذلك كالقب الملك.

ولقد نص القرآن على أن المُلك هبة من الله تعالى، يهبه من يشاء وينزعه ممن يشاء، آتاه الله لبعض الأنبياء مما يدل على أن لقب الملك ليس بمذموم فى حد ذاته، وإلا لمنعه الله

على الأنبياء والصالحين، وذلك فى الآيات: ﴿ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ ﴾ – البقرة:٢٥١، وفى تبيان إتيان المُلك والمدح لمن كان صالحاً والذم لمن كان طالحاً، يقول تعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً، فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ﴾ النساء:٥٤-٥٥.

ويقول تعالى فى الحث على حسن استخدام الملك والشكر على إتيانه ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاء وَجَعَلَكُم مُّلُوكاً وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَداً مِّن الْعَالَمِينَ﴾ المائدة:٢٠، وفى الحديث عن داود النبى يقول تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾- ص:٢٠، وكذلك وصف الله تعالى داود بأنه خليفة وذلك فى قوله تعالى: ﴿دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ ص:٢٦، وفى دعاء سليمان:﴿ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴾ ص:٣٥، ولقد سخر الله ليوسف ملك مصر ليمكنه فى الأرض، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مِكِينٌ أَمِينٌ، قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ، وَكَذَلِكَ مَكَّنِّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ﴾ يوسف٥٤-٥٦، ولم يأت الذم فى حق ملك يوسف.

وفى معرض ذم ورفض الظلم وسوء مضمون الحكم قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ البقرة:٢٥٨، إذن الذم واقع على المضمون وكذلك المدح، ولم يكن الذم أو المدح فى حق اللقب، ولكن فى مضمون اللقب من حيث تحقيق الخير والعدالة للرعية ومدى صلاح الحاكم، فلم ينكر الإسلام لقب الملك وكذلك لم ينص على لقب الخليفة أو الإمام أو الأمير.

يتضح مما سبق أن الإسلام بهذا الصدد لم يفرض لقباً محدداً معيناً ولم ينه عن الألقاب الأخرى للحاكم، فوفقا للقواعد الكلية للحكم فى الإسلام والتى تكمن فى مضمون الحكم فى تحقيق العدالة والخير للمجتمع تبعاً لأوامر ونواهى الإسلام، فإنه يجوز إطلاق العديد من الألقاب كالرئيس أو الملك أو القائد أو السلطان أو الأمير أو الخليفة أو الإمام، كلها تعبر عن وجود حاكم للمجتمع، والأهم من ذلك هو مضمون الحكم وليس

لقب الحاكم، فالقواعد الأساسية للحكم فى الإسلام إنما تهتم بالشروط التى ينبغى أن يكون عليها الحاكم المسلم بوجه عام والتزاماته ومبدأ العدالة فى المجتمع.(٥)

وإن كان الإسلام قد شرع قواعد كلية تدور كلها فى فلك القواعد الأخلاقية ومبدأ العدالة ولم يقر بنظام سياسى محدد أو لقب معين للحاكم، فلماذا يصر هذا التيار على وجود نظام سياسى فى الإسلام وجعله من بنية الدين نفسه؟ إن ما حدث بعد موت الرسول (ﷺ) ما هو إلا وقائع تاريخية استلزمتها طبيعة العصر ومتغيراته، ومن التداخل المعرفى استنتاج الأسس والقواعد التى فرضتها الوقائع التاريخية وجعلها نظرية دينية فى المجال السياسى، وتطويع تلك الأحداث التاريخية لاستنباط نظام سياسى محدد وجعله من ضمن دائرة الدين ما هو إلا أسلوب أيديولوجى للوصول إلى السلطة أو الحفاظ عليها.

لاشك أن مصادر الفكر الإسلامى هى القرآن والسنة وليس الوقائع التاريخية، لأن الخطاب الإلهى قد وضع الأسس والتعاليم الكلية كمبادئ أيديولوجية، قصد بها أن تكون كذلك لتجئ الفصيلات الجزئية مع مرور الزمن ومقتضيات الأحوال التى يقتضيها تطبيق هذه التعاليم، فالتفاصيل وشكل النظام ونوعه تُرك لتضعه الأجيال المتتالية وفق المتغيرات الطارئة على المجتمع باختلاف كل عصر، وأيضاً طبيعة تقبل المجتمع للنظام نفسه.

ويلاحظ أن هناك تداخل معرفى لدى التيار الدينى بهذا الصدد، يكمن هذا التداخل المعرفى فى الخلط بين المبادئ الكلية وأحداث التاريخ عبر العصور والتى حدثت بعد الرسول (ﷺ) وفى عهد التابعين وتابعى التابعين وأيضاً العصور المتتالية، فتمسك أصحاب هذا التيار بهذه الوقائع واعتبروها صالحة فى كل زمان ومكان وكأنها جزء من بنية الدين، وذلك على الرغم من أن القرارات والقوانين التى اتخذت فى هذه الوقائع سواء أكانت مستنبطة أم مستحدثة، فهى إن كانت تصلح فى عصرها فليس من الضرورى أن تكون صالحة فى العصور التى تليها.

٢- البعد التاريخى للصراع

لم ينشأ الصراع بين الخلافة والإمامة – السنة والشيعة – حديثاً من فراغ، وأيضاً الصراع القومى والقبائلى داخل دائرة الخلافة والإمامة، فلقد كانت هناك جذوراً وأبعاداً تمثلت فى الوقائع والأحداث التاريخية بعد وفاة الرسول (ﷺ)، وصحبت هذه الوقائع تبريرات وحجج أيديولوجية ذات صبغة دينية، أضفت على تلك التيارات المتصارعة أبعاداً أيديولوجية ظلت منذ نشأتها فى حالة ديناميكية لفترة، حتى تبلورت فى صورة

معينة محددة كنظريات، اعتبرها أتباعها مقدسة وجزءاً من الدين حتى وصل الأمر إلى حد تكفير من لا يؤمن بها، واستمرت تلك النظريات حتى يومنا هذا لتشكل الصراع المعاصر بين التيارات المختلفة.

لقد واجه المسلمون بعد وفاة النبى (ﷺ) مشكلة نظام الحكم، فلم يعهد الرسول (ﷺ) بالخلافة لأحد من أصحابه، لا لأبى بكر ولا لعلى[٦]، بل ترك الأمر للمسلمين ليختاروا من نظام الحكم ما يلائمهم ويتمشى مع تطور حياتهم، وكأنما أراد الرسول (ﷺ) بذلك أن يترك الأمر شورى للمسلمين ليختاروا من يصلح للحكم، ولأن النظام الذى ألفه العرب واعتادوا عليه هو النظام القبلى، كان ذلك مثار نزاع بين المهاجرين والأنصار فى المدينة على من يتولى السلطة أو الحكم أو الخلافة بعد وفاة الرسول (ﷺ).

أ- السقيفة وإرهاصات النزاع :

تبلور المبادرة الأولى التى وضعت حكم الأمة موضع التداول والاختلاف والتنازع وإرهاصات للصراع فى اجتماع السقيفة (ظلة كانت بالقرب من دار سعد بن عبادة يجتمعون فيها وكانت له الرياسة فيها) الذى دعا إليه الأنصار، حيث بدأ ما كان مخفياً من مطامع على السلطة فى الظهور، فعلى الرغم من أن الزعامة كانت شبه غائبة عن تكتل الأنصار، إلا أنه طالب بالسلطة مدفوعاً بموقفه الذى سجلته قبيلتا الأوس والخزرج إلى جانب الرسول (ﷺ) واستقباله فى الهجرة، ولكن لم يكن سعد بن عبادة الخزرجى فى حجم المنصب الكبير بعد أن أعاقه المرض، وضعف موقفه سواء من جانب الأوس أو من جماعته الخزرج، فلقد كان أسيد بن حضير من أبرز زعماء الأوس ومن منافسى زعيم الخزرج سعد بن عبادة، وكان له تأثير فى إضعاف موقف الأخير من خلال ما نسب إليه، محذراً جماعته الأوس من تأثير الخزرج: "لئن وليتها الخزرج مرة لازالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ولا جعلوا لكم فيها نصيبا أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر"[٧].

أتت مقولة أسيد بن حضير هذه كرد فعل لخطبة سعد بن عبادة عندما رشحته قبيلته للإمارة أو الحكم فقال: "يا معشر الأنصار لكم فى السابقة فى الدين وفضيلة فى الإسلام ليست لقبيلة من العرب أن محمداً (ﷺ) لبث بضع عشرة سنة فى قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن من قومه إلا رجال قليل، وما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله ولا أن يعزوا دينه ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به، فلما أراد لكم ربكم الفضيلة ساق إليكم الكرامة وخصكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به

ويرسوله والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم، حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً وأعطى البعيد المقادة صاعراً داخراً حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه الله وهو عنكم وبكم قريرعين، فاستبدوا بهذا الأمر دون الناس"[٨].

والصراع القبلي واضح في هذا المقام بين الأوس والخزرج، فلقد كانا دائماً على خلاف فيما بينهما منذ نزولهما المدينة، ولم تتفق كلمتهما على شخص معين لتولى الحكم، فبينما كانت الخزرج تريد أن تؤمر سيدها سعد بن عبادة، لم تبد الأوس ارتياحاً إلى بيعته، بل رأت أن تأمير سعد بن عبادة يؤدى إلى إعلاء شأن الخزرج واستعادة سلطانها القديم، وهي لا تريد أن يكون للخزرج شأن ونفوذ، ساعد على ذلك أن الخطبة التي ألقاها سعد بن عبادة لم يكن لها أثر في إقبال قومه على بيعته، حيث تداولوا فيما بينهم في هذا الأمر، ثم قال أحدهم: فإن أبت مهاجرة قريش وقالوا: نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون ونحن عشيرته وأولياؤه فعلام تنازعوننا في الأمر بعده؟، فرد عليه بعض الأوس: فإننا نقول إذن منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبدا.

توسع النزاع القبلي لدخول قريش في المطالبة بالسلطة، فلما وصل نبأ اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة إلى كبار الصحابة من المهاجرين الذين كان بعضهم بالمسجد يتحدثون عن وفاة رسول الله (ﷺ)، بينما كان البعض الآخر كأبي بكر وعليّ منشغلين بتجهيز رسول الله (ﷺ) سارع ثلاثة منهم وهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح إلى السقيفة حتى لا يتيحوا للأنصار فرصة لأخذ القرار بشأن السلطة دونهم، وعندما اجتمع هؤلاء بالأنصار دار بينهم حوار عنيف، فنهض أبو بكر وألقى خطبة في الأنصار، فقال: "خص الله المهاجرين الأولين من قومه بتصديقه والإيمان به والمواساة له والصبر معه على شدة أذى قومهم وتكذيبهم إياهم،.... وهم أولياؤه وعشيرته وأحق بهذا الأمر من بعده ..... وأنتم يا معشر الأنصار رضيكم الله أنصاراً لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته وفيكم جلة أزواجه وأصحابه، فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون بمشورة ولا تقضى عنكم الأمور"[٩].

لم يقتنع الأنصار بخطبة أبي بكر، فقام الحباب بن المنذر بن الجموح يدافع عن حقهم ويطلب إليهم أن يجتنبوا الاختلاف، ولكن قول الحباب إن كان في الظاهر طلب تجنب

الاختلاف إلا أنه فى واقع الأمر طلب بالسلطة، لأنه قال: "يا معشر الأنصار املكوا عليكم أمركم فإن الناس فى فيئكم وفى ظلكم ولن يجترئ مجترئ على خلافكم، ولن يصدر الناس إلا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة وأولوا العدة والمنعة والتجربة، وذو البأس والنجدة، وإنما ينظر الناس إلى ما تصنعون، فلا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، وينتقض عليكم أمركم، أبى هؤلاء إلا ما سمعتم، فمنا أمير ومنكم أمير".

وتختلف الروايات فى إجماع المسلمين على بيعة أبى بكر، ففى رواية أن المهاجرين تتابعوا على بيعته، نجد فى رواية أخرى - الأقرب إلى الواقع - أسماء لمن تخلفوا عن بيعة أبى بكر من المهاجرين والأنصار، ومالوا مع على بن أبى طالب، منهم: العباس بن عبد المطلب، والفضل بن العباس، والزبير بن العوام، وخالد بن سعيد، والمقداد بن عمرو، وسلمان الفارسى، وأبو ذر الغفارى، وعمار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأبىّ بن كعب[١٠].

وفى رواية لتخلف علىّ بن أبى طالب وبنى هاشم عن البيعة، جاء فيها: "وأما علىّ والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بنى هاشم انصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام، فذهب إليهم عمر فى مجموعة فيها أسيد بن حضير وسلمة بن أشيم فقالوا: انطلقوا فبايعوا أبا بكر، فأبوا، فخرج الزبير بالسيف، فقال عمر:عليكم بالرجل فخذوه، فوثب عليه سلمة بن أشيم فأخذ السيف من يده، فضرب به الجدار، وانطلقوا به، فبايع وذهب بنو هاشم وبايعوا"[١١].

لقد لبث علىّ بن أبى طالب (ﷺ) وقتاً غير قصير ممتنعاً عن البيعة، وذلك لأنه كان غاضباً على أبى بكر، كما غضبت عليه السيدة فاطمة الزهراء، لأنه أبى أن يعطيها ما طلبت من ميراث أبيها (ﷺ) فى قرية فدك، وقال لها أبو بكر قول الرسول (ﷺ) "إنا معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقه"، فقالت له: أفى الله أن ترث أباك ولا أرث أبى؟، أما قال رسول الله (ﷺ): "المرء يحفظ فى ولده"، ثم انصرفت عنه ولم تكلمه حتى ماتت بعد ستة أشهر من وفاة الرسول(ﷺ) وظلت طوال هذه الفترة لا تبايع أبا بكر[١٢]، وبعد وفاتها ذهب علىّ وبايع أبا بكر وعَظَمَ من حقه.

أفرز هذا التنازع اتجاهات مختلفة مع بعضها، كل اتجاه استطاع الحصول على السلطة فترة غير قصيرة فى التاريخ الإسلامى، وظل هذا التنازع إلى الآن حيث تبادل الأدوار أشخاص آخرون، ولكن لم يبق إلا تنازع الاتجاهات بهدف السيطرة على الحكم، أنتج

تنازع السقيفة اتجاه جسد النزعة الجماعية المعبرة عن مصالح الفئات المتوسطة التى تحسنت أوضاعها المعيشية والاجتماعية بشكل جذرى فى المجتمع الجديد، وقد مثلت هذا الاتجاه مجموعة نخبوية اتخذت مكانها اللافت فى تاريخ الدعوة الإسلامية، من خلال ثقلها المعنوى وتأثيرها فى مسار التطورات فى ذلك الحين، وإذا كان علىّ من توجهت إليه الأنظار فى هذا الاتجاه بما فى ذلك الاتجاه القرشى اعتقاداً منه بأن الخلافة آيلة إليه، لما كان له من موقع نضالى مبكر إلى جانب الرسول(ﷺ)، إلا أن فريقاً منه كان أكثر مرونة فى حركته وإفادة من شروط المرحلة التى اتخذت بعد فتح مكة منحى توفيقياً بغية استكمال وحدة الجماعة التى بدأت فى المدينة، وكان عمر القوة الدافعة لهذا الفريق.

واتجاه آخر هو القبلى القرشى، وهو فى أساس تكوينه عبارة عن تحالفات مصلحية بين كبار التجار الذين سيطروا على الاقتصاد المكى قبيل الإسلام، وكان أبو سفيان واجهة هذا التحالف، ومثل الجبهة المهزومة من قريش وثقيف، وقد تصدى هذا الاتجاه سابقاً بكل قوته للإسلام وعبأ حلفاءه ضده، ولكنه بعد معركة الخندق، لم يجد بداً من الانكفاء والتراجع، والتسليم بالأمر الواقع فى نهاية الأمر وفتح أبواب مكة أمام الرسول، ولقد نجح بما لديه من خبرة وعلاقات واسعة فى التسلل إلى مواقع النفوذ بعد وقت قصير من الفتح، فبعد أن كان أبو سفيان متحمساً لعلىّ، سرعان ما تحول نحو أبى بكر وأصبح لأبنائه دوراً بارزاً فى الدولة الراشدية التى سرعان أيضاً ما انقلبوا عليها، منتهزين أول سانحة لتحقيق مشروعهم السلطوى.

يمكن الإشارة هنا إلى أن دور الأنصار بدأ يغيب من توزيع القوى السياسية الفعالة بعد اجتماع السقيفة، بعد أن أصبحوا غير قادرين حينذاك أمام الموقف القرشى وضغطه على تمثيل اتجاه سياسى منفرد ومتكافئ مع الاتجاهين السابقين، حيث ارتبط هذا الضعف بغياب التماسك فى جبهتهم الداخلية، فضلاً عن تأثير غياب الرسول(ﷺ) على موقعهم المعنوى فى المدينة، مما جعل تجمعهم قد اقتصر على تفجير المشكلة، وعبثاً حاول هؤلاء تحقيق مشاركة فعالة بدأ بالسقيفة وانتهاءً بالحرة، وهى المعركة التى جرت فى ضواحى المدينة بعد الانتفاضة على الأمويين واعتبرت آخر المحاولات الجدية لاسترداد السلطة إلى الحجاز، أما عصرهم الذهبى، فقد تجلى فى عهد الرسول(ﷺ) الذى كان شديد المراعاة لوضعهم السياسى والاجتماعى، والتصدى ما أمكن لهيمنة المهاجرين من قريش عليهم[١٣].

ومن جانب آخر كانت مبادرة عمر بن الخطاب الدافع الأساسى إلى تراجع الأنصار، ومن ثم إلى انسحابهم من النزاع، ولقد عبر عن ذلك أحد زعمائهم وهو بشير بن سعد معلناً انفراط العقد فى جبهة الأنصار التى ظهرت من خلال تنافر قياداتها وتنافسهم، أنها أضعف من أن تتصدى لمعركة سلطوية، ومن الواضح أن الدور الذى قام به عمر فى تفشيل اجتماع الأنصار قد أعطى لشخصيته ذلك البعد القيادى، حين تجلت فيه حينئذ زعامة سياسية فذة، فقد كانت مبادرة خطيرة تلك التى أقدم عليها فى السقيفة مدركاً أن السرعة هى الحليف الأكثر أهمية، مما أدى إلى نجاحه فى تهيئة الأجواء لأبى بكر، المتقدم عليه سناً وسابقه ليكون أول خليفة فى الإسلام.

والواقع أن ثمة اختلافاً لدى المؤرخين حول تقويم الطريقة التى تمت بها بيعة الخليفة الأول، فهى برأي البعض إحدى الفلتات فى التاريخ، حيث الصدفة والمناسبة كان لهما دور الحليف القوى[١٤]، بينما يرى الآخر أن ما جرى فى السقيفة لم يأخذ بُعده الجدى إلا مع تحول القرار إلى أمر واقع، فالعملية إذن كان بها صراع سياسى وتنازع ولم يكن بها إجراء انتخابى كما هو فى مضمون مبدأ الشورى، والبعض يرى أن فى ذلك منافسة وشورى وأخذ وعطاء فى الرأى[١٥].

ولعل الظروف التى أسفرت عنها هذه البيعة لم تكن متلائمة تماماً وتقرير مسألة مصيرية وخطيرة كالخلافة، حين أدت برغم الإجماع الظاهرى إلى اضطراب الجبهة الإسلامية التى لم تعد متماسكة كما فى عهد الرسول(ﷺ)، بعد إحباط الأنصار وضياع الفرصة التاريخية للمشاركة من يدهم، فضلاً عن تجاهل مجموعة أساسية من المهاجرين، كان لها نضالها التاريخى، وكانت على صلة وثيقة بالرسول(ﷺ)، مما أدى على غياب صوتها عن السقيفة دون الاستهانة بما يحمله ذلك من انعكاس على تطورات الأحداث فى تلك المرحلة الدقيقة.

ويمكن ملاحظة أن قرأة المستقبل لا تتم بالضرورة عبر النتائج الأولية التى قد تكون أداة موقوتة للتفجير عند أول اختلال أو تعثر، مهما كانت الخطوات ثابتة وقوية، فإرهاصات الصراع تظل موجودة وكامنة، ولعل المحنة التى مرت بها الدولة فى عهد الخليفة الراشدى الثالث قد عبرت عن ذلك، وملاحظة مدى تدخل العصبية والقبلية فى الصراع على السلطة، تلك القبلية التى ستتحول فيما بعد- عدة قرون- إلى قومية تجاه القوميات الأخرى وعلى الأخص الأتراك.

وهناك صراع آخر نود الإشارة إليه على الرغم من أنه لم يفرز اتجاهاً له صفة الاستمرارية، إلا أنه يعبر عن صراع القبائل اليائسة فى الحصول على السلطة فأحبت أن يكون لها سلطة ذاتية بعيدة عن سلطة الخليفة، فالقبائل - معظمها - شعرت بعد وفاة الرسول (ﷺ) بنوع من الانفلات من التزاماتها المادية والمعنوية إزاء دولة المدينة، فجنحت إلى قطع ما وجدت فيه تبعية سياسية من خلال الامتناع عن الزكاة التى رأت فيها ضريبة يدفعها الضعيف المهزوم للقوى المنتصر، وكانت بذلك ثورة القبائل التى تعتبر أول صدمة للمجتمع الإسلامى الجديد، وتهديداً لمفهوم الجماعة الذى كان فاتحة منجزات الهجرة إلى المدينة، كما شكلت الجابهة الأولى للخليفة، والتى سميت بالردة، حيث عبرت عن اضطراب مواقف القبائل وغموض بعضها، بين متنبئ ومرتد وساخط.

هذه القبائل التى كانت ما تزال على البداوة مثل تلك المجاورة للمدينة وأيضاً التى أخذت نصيبها من الاستقرار، مثل حنيفة فى اليمامة، تلك المحطة التجارية المهمة مابين مكة والخليج، لم تكن غالبيتها متجاوبة مع الإسلام أو منصهرة فيه بصورة فعلية، حيث كان ارتباطها بالإسلام بدأ عملياً فى العام التاسع الهجرى أو ما عُرف بعام الوفود، كما يعنى من هذا المنظور أن المسافة الزمنية بينه وبين عام الردة (١١هـ) لم تكن كافية لإحداث التحول الإيمانى الراسخ لدى هذه القبائل، وبالتالى فإنها لم تأخذ الإسلام عن عقيدة أو معاناة، وإنما رضخت له بدافع الاستسلام للأمر الواقع[١٦].

كان للتطورات السياسية فى المدينة تأثير على الوضع القبلى فى وقت لم تأخذ فيه البيعة لأبى بكر طابعها الشمولى العام، إذ كان لفريق أو أكثر موقف لا ينسجم تماماً مع الطريقة التى تم بها اختيار الخليفة، دون أن يكون لها رأى فى هذا الأمر، ومن هذا المنظور، فإن لحركة الردة أكثر من خلفية، لا تبدو بالضرورة متجانسة، ولكنها تضافرت معاً وأدت إلى تفجير الوضع فى عدة بقع من الحجاز وشبه الجزيرة، ويعنى ذلك أن الردة كلفظ متداول لا يأخذ بُعده الشمولى لدى مختلف القبائل المتمردة على سيادة المدينة، لأن بعضاً منها كانت تحركه دوافع سياسية أو اقتصادية لم تصب مطلقاً العقيدة، على الرغم من غلبة التفسير الدينى عند بعض المؤرخين على هذا التمرد الذى تقنع أحياناً بظاهرة التنبوء[١٧].

ويمكن القول بأن الدوافع تكمن فى الاعتراض على نتائج السقيفة دون أن يكون لذلك صلة ما بالعقيدة، مثل موقف مالك بن نويرة الحنظلى التميمى الذى كان معتمداً

من إدارة المدينة على جباية الزكاة لدى قبيلته، ولعل موقف مالك كان منفرداً فى جوهره عن مواقف الآخرين من رؤساء القبائل فى الصراع على السلطة، حيث كان توقف مالك عن دفع الزكاة أحد مظاهر الاحتجاج على خلافة أبى بكر، فرفض الزكاة يُعد رفضاً للتبعية لقريش، وأيضاً الضرر الذى حل ببعض القبائل لاسيما المقيمة فى مراكز تجارية مهمة بعد انتقال الحاضرة فى الحجاز إلى المدينة، وتعديل خطوط القوافل، فضلاً عن التهذيب الذى طرأ على المعاملات الاقتصادية فى ظل الإسلام [١٨]، هذا بجانب الحركات التى ادعت النبوة واتخذت صبغة دينية زائفة للحصول على السلطة، بعامة كانت الأحداث السابقة بعد وفاة الرسول (ﷺ) تمثل الإرهاصات التى كونت التيارات المتنازعة على السلطة باسم الخلافة والتى استمرت بأشكالها المختلفة فى حال تنازع وصراع عبر التاريخ الإسلامي.

ب- لغز مقتل عمر:

تشير الروايات التاريخية إلى حادثة مقتل عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه (٢٣هـ)، ومحتواها أن القاتل شخصاً مغموراً غير معروف، وهو خادم للمغيرة بن شعبة، من زعماء ثقيف فى الطائف، واسمه أبو لؤلؤة المجوسى، فارسى الأصل، شكا إلى الخليفة عمر بن الخطاب ثقل خراجه، وعن المبلغ فهو لا يتجاوز الدرهمين، وتتابع الرواية مرد الحادثة بغير وضوح وباختلافات فى كثير من الأحيان، تارة تشير إلى انتحار المتهم، وتارة أخرى إلى مقتله على يد عبيد الله بن الخليفة، وأيضاً اختلاف فى الروايات حول مجلس الستة، فرواية تذهب بعزوف عمر عن تسمية مرشح ما أو حتى هيأة مؤقتة، كما هو الحال فى رواية المسعودى فى مروج الذهب، بينما تشير رواية الطبرى فى تاريخ الأمم على أن الخليفة الذى أصيب بست طعنات قاتلة، كان فى وضع قد لا يمكنه من تشكيل المجلس، ومع ذلك فإن الخليفة وهو على فراش الموت، يتخطى النزف الشديد والآلام المبرحة بضعة أيام، استطاع خلالها، حسب الرواية، أن يتناقش بأمر الخلافة مع الصحابة [١٩].

يشير د. إبراهيم بيضون إلى أن الحادثة كما نقلتها المرويات، تبدو على كثير من الإبهام، لاسيما وأن حادثة على هذا المستوى تحتاج إلى أدلة ثبوتية مقنعة وليست بالبساطة والسطحية التى عرضتها الروايات المختلقة، ذلك إن إقدام مولى كأبى لؤلؤة من تلقاء نفسه على اغتيال الخليفة، أقوى شخصيات الدولة فى حينه، ربما كان خارجاً على القواعد المألوفة، إلا إذا كان مدفوعاً بالجنون، وهو ما لم تشر إليه الروايات التاريخية، وفى

هذه الحالة لا تكون ثمة دوافع وجيهة وراء المتهم لاقتحام هذه المغامرة الجريئة، فى وقت لا يستطيع أحد ربط هذه القضية بعوامل خارجية مبنية على هوية القاتل الفارسية ولا ديانته المجوسية، حيث لم يكن للمجوسية من ثقل فى صراع أصحاب الأديان.

بناء على ما سبق، فإن فى حالة انتفاء الدافع الشخصى الساذج، ومعه الدافع القومى أو الدينى الأكثر سذاجة، يبقى الافتراض الواقعى، وهو أن تكون للقضية خلفية سياسية، فقد لا يكون بعيداً عن الاحتمال، وجود مؤامرة محبوكة الخيوط استهدفت الخليفة القوى، كان أبو لؤلؤة أداتها المنفذة، وهو اعتقاد مبنى فى المقام الأول على رفض الأسباب الهزيلة التى تناقلها المؤرخون التقليديون، والتى تتعارض مع المناخ السياسى غير الودى المحيط بالخليفة فى السنوات الأخيرة من عهده.

وإذا كان لهذا الاحتمال القدر الكبير من الموضوعية والعقلانية، فإن الاتهام يتجه إلى الفئة المستفيدة من اغتيال عمر (ﷺ)، ومحاولة الفتور الذى ساد علاقته بها عشية اغتياله، ولعل تصرف عبيد الله بن عمر وما تفوه به من كلمات غير عفوية فى أعقاب الحادثة، تعزز هذا الرأى، حيث قال: "لأقتلن رجالاً ممن شرك فى دم أبى"[٢٠]، والواقع أن الخليفة لم يكن بعيداً عن سخط المتذمرين من بقايا التجار وذوى الثراء الذين وجدوا فى شدته عائقاً أمام مصالحهم الفئوية والشخصية، ومن هذا المنظور تعارضت الأهداف والمواقف بين عمر الملتزم بفكرة الدولة وقوانينها حتى التصلب، وبين الاتجاه الآخر والمتحالفين معه عضوياً أو مرحلياً، وبقية المرتهنين لتراثهم القبلى ونزعاتهم الفردية الخاصة، ولعل أبرز مؤشرات الافتراق بين الطرفين، اندماج الخليفة بصورة عفوية فى هموم ومعاناة الفئة المتوسطة والفقيرة، خصوصاً الأخيرة الأكثر إفادة من نظام العطاء من بيت المال[٢١]، فلقد قال فى ذلك: "لا أجعل من قاتل رسول الله (ﷺ) كمن قاتل معه"[٢٢].

لعمر بن الخطاب مواقف كثيرة من خلالها يمكن فهم بعض عوامل سخط الاتجاه الذى دبر مكيدة قتله، نكتفى بعرض موقف واحد منها يعبر عن منهجيته السياسية والإدارية، فعندما فُتحت العراق، اختلف الرأى حول التصرف فى أرضها، فقد طالب البعض بضرورة توزيع الأرض على الفاتحين باعتبارها من الغنائم، إلا أن عمر رفض ذلك، وأبقاها فى أيدى أهلها وأخذ الخراج منها[٢٣]، وفى موقفه هذا يكمن جانب أخلاقى وآخر اقتصادى، الأول: عدم اعتبار الفتح الإسلامى سلب ونهب للملكيات الخاصة بالمجتمعات المفتوحة، فهناك فرق بين الفتح والاستعمار والسلب والنهب، فالفتح

هو عمل في سبيل الله لنشر التوحيد وليس للسطو على الممتلكات الخاصة باسم الدين والاستفادة الشخصية، ولهذا منع عمر بعبقريته الفذة توزيع الأرض، أما الجانب الاقتصادي فهو استحداث موارد جديدة للدولة وسُميت بالخراج، هذه المنهجية كانت ضد فئة اعتبرت الفتوحات مصدراً للثروة الشخصية، فكان من البدهي الشعور بالاستياء ضد الخليفة.

وعلى أية حال فقد جرى اختيار عثمان (ﷺ) لخلافة عمر، وهو على الرغم من المكانة التي اتخذها لنفسه بين صفوف التاريخيين في الإسلام، فإن العقبات ربما حالت دون وصوله إلى هذا المنصب لو اتخذت الأمور مساراً مخالفاً لما حدث، جاء عثمان على الخلافة وهو لا يعرف الكثير عن دور القوى الخفية التي مهدت له الطريق، فأصحاب الرأي وجدوا في شخصيته وانتمائه الأموي المدخل إلى تحقيق طموحهم في السلطة والثراء، ذلك أن عثمان كان متقدماً في السن على أقرانه ورقيق المشاعر، ولا يتمتع بصفات القيادة السياسية، مما جعله غير قادر لعدة اعتبارات على سد فراغ سلفه القوي، ولقد أثبت بعد قليل من الوقت بأن أسرته الأموية سرعان ما احتلت المناصب وتوسعت في الثراء، والزعامة الفعلية في هذه الأسرة كانت موزعة بين مروان (بنو العاص) في الحجاز وبين معاوية (بنو حرب) في الشام، وجدير بالذكر أن علياً قد شعر في مجلس الستة بغربته، لأن التطورات السريعة والخطيرة قد تحولت إلى مسار آخر غير مساره.

ج- الصراع على السلطة بين بني هاشم وبني أمية:

لم يكن بنو هاشم وبنو أمية على وفاق قبل ظهور الإسلام، حيث قام النزاع بين هشام بن عبد مناف وبين أخيه أمية على الرياسة قبل الإسلام، وقد عنى هشام بإطعام الحجاج وحمل الماء إليهم وساعدته ثروته على ذلك، فحسده أمية وحاول أن يعمل عمل هشام ولكنه عجز عن أداء هذا العمل، فازداد حقده على هاشم ودعاه إلى الاحتكام إلى كاهن خزاعي ليحكم أيهما أعز نفراً وأكثر فضلاً، كما أعلن أن من يُغلب يُخرج خمسين ناقة لتُنحر بمكة، وأن يرحل عنها مدة عشر سنين، وكان الحكم لصالح هاشم، وخرج أمية على الشام وظل بها عشر سنين، أدى ذلك إلى قيام أول عداوة بينهما[٢٤].

وعندما صارت النبوة في بني هاشم أعلت الرسالة من مكانتهم فرجحت بذلك كفتهم على كفة أبناء عمهم بني أمية، وتجلى العداء بين الفريقين بعد هجرة الرسول(ﷺ) إلى المدينة وشروعه في إخضاع قريش وحلفائها، فقد التقى الجمعان يوم بدر، وكان قائد

المشركين عتبة بن ربيعة الأموى، ثم اشتدت العداوة حين خرجت قريش بحلفائها إلى المدينة سنة ٣هـ بقيادة أبى سفيان بن حرب، ولكن بعد فتح مكة أسلموا واعتلوا المناصب وظل شعور النزاع على السلطة موجوداً، حيث كان تولية عثمان مصطبغة بصبغة التميز نحو الأمويين، وقد أوجدت هذه النتيجة من أول الأمر معارضة من بنى هاشم الذين كانوا يطمعون فى أن تذهب الخلافة إليهم.

كانت الكوفة والبصرة والشام ومصر من أعظم الولايات شأناً، فهى مصدر الثراء، لذلك عنى بها الخليفة عناية خاصة أكثر من عنايته بمكة والطائف واليمن التى وإن كانت تُعد من الولايات المهمة إلا أنها لا تغل للدولة كثيراً من المال، فكان سعيد بن العاص بن أمية والياً على الكوفة ٣٠هـ وكانت ولاية الأردن ودمشق قد اجتمعت لمعاوية بن أبى سفيان(ت٦٠هـ) فى عهد عمر فلما ولى عثمان الخلافة أقره عليهما، ثم ضم إليه فلسطين وحمص وقنسرين، وجمع له قيادة الأجناد الأربعة، وبذلك أصبح معاوية والياً على بلاد الشام كلها لستين من إمارة عثمان.

وليس من شك فى أن عثمان بإطلاقه يد معاوية فى هذه الولاية مهد له سبيل نقل الخلافة إلى أسرة أبى سفيان وتثبيتها فى البيت الأموى، وكان يلى مصر عمرو بن العاص، وقد أبقاه عثمان فى ولايته غير أنه لم ينقض العام الأول من خلافته حتى تطلع أقرباؤه إلى هذه الولاية فعزله وولى بدله عبد الله بن سعد الذى كان أخا عثمان من الرضاعة، وكان من أثر اتباع عثمان هذه السياسة فى تعيين ولاته وقصر مناصب الدولة على أقربائه قويت المعارضة ضده، وأصبح علىّ وطلحة والزبير فى عداد المعارضين لسياسته، وقد أنكر علىّ بن أبى طالب على عثمان إيثاره قرابته وضعفه أمام العمال من أقربائه.

ضاقت معظم القبائل العربية وكذلك أهل الأمصار الإسلامية بقريش لما أصابها من ثراء من وراء الخلافة، حيث كانت أكثر أموال بيت المال كانت تفرض للقريشيين، ولهذا أعلنت معظمها السخط على قريش خاصة بعد أن شهدت انقسامها بين أمويين وهاشميين، وتطور الأمر وحدثت ثورة على خلافة عثمان، وحاصر الثوار بيته ومنعوا عنه الطعام والماء، وحاول علىّ بن أبى طالب وأم حبيبة زوج رسول الله (ﷺ) أن يدخلا عليه الماء فمنعهما الثوار، ودخلوا عليه وقتلوه بوحشية[٢٥].

ولما بلغ الخبر علياً وطلحة والزبير وسعداً، دخلوا عليه وأكبوا على جثته يبكونه حتى غُشى على علىّ، وعندما أفاق عنف ولديه لتفريطهما فى الدفاع عن عثمان، وكتبت نائلة إمرأة عثمان إلى معاوية تصف مقتل عثمان وأرسلت قميص عثمان ملطخاً بالدم ممزقاً، والخصلة التى انتزعت من لحيته، وتألمت السيدة عائشة إذ علمت بمقتله وخرجت باكية تقول: "قتل عثمان رحمه الله" فقيل لها: " بالأمس تحرضين عليه واليوم تبكينه"[٢٦]؟!.

وتولى علىّ بن أبى طالب الخلافة، وآلت السلطة إلى بنى هاشم، ولكن لم تكن بيعة كل من طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام لعلىّ بالخلافة بيعة صادقة، والظاهر أنهما أكرها على ذلك، أرادا من وراء ذلك ولاية، فكان طلحة فى ولاية اليمن، والزبير فى ولاية العراق، ولم يبايع علياً بعض الصحابة، منهم: عبد الله بن سلام، وصهيب بن سنان، وأسامة بن زيد، والمغيرة بن شعبة، كما أن أهل الشام ردوا بيعة علىّ عندما أرسلها وأبوا أن يبايعوه.

لقد كان معاوية يخطط فى ذلك الوقت للظفر بالخلافة والاحتفاظ بها فى البيت الأموى، بحسب مشورة ابن عباس لعلىّ والتى تتضمن بوصف معاوية وأصحابه أنهم أهل دنيا وسلطان، وفى سبيل بقائهم وبقاء السلطة فى يد بنى أمية، يندون بمن يعزلهم ويهاجموه ويدعوا عليه، ويقلبوا عليه أهل الأمصار كالشام والعراق، لهذا كان على علىّ أن يبادر بمواجهة معاوية قبل أن يفلت منه زمام المبادرة لهذا فرق عماله على الأمصار، فبعث عثمان بن حنيف على البصرة، وعمارة بن شهاب على الكوفة، وعبيد الله بن عباس على اليمن، وقيس بن سعد على مصر، وسهل بن حنيف على الشام، ولكن فرسان معاوية اعترضوا سهل بن حنيف ولم يمكنوه من الولاية وردوه وعاد إلى المدينة، كما أن طليحة بن خويلد رد عمارة بن شهاب فعاد هو الآخر للمدينة، أراد علىّ بذلك عزل الولاة التابعين لعثمان وتنصيب الولاة التابعين له، ولكن الصراع على السلطة تزعمه معاوية لصالح بنى أمية، وهكذا اصطدم علىّ فى بداية خلافته بالتيار القبلى.

لم يبدأ علىّ بمهاجمة معاوية، بل آثر أن يصطنع الرفق فى معالجة الأمور، فكتب إلى معاوية بدمشق كتاباً يمنيه فيه ويعده ويطلب منه بيعة أهل الشام، وهذه البيعة فى واقع الأمر ليست فى يد الشعب أو الرعية، ولكنها كانت فى يد معاوية، حيث لا مجال فى هذا المقام للشورى، ولا حتى الادعاء بها، تباطأ معاوية عن الإجابة عليه حتى مضت ثلاثة

أشهر، ثم كتب معاوية إليه قائلاً: "من معاوية إلى علىّ.. أما بعد، فإنه: ليس بينى وبين قيس عتاب..غير طعن الكلى وضرب الرقاب"(٢٧).

كان من العسير على علىّ أن يواجه معاوية حيث معه بنى أمية وأهل الشام، أما علىّ فكان يفتقد الأنصار، فكتب إلى معاوية يخيره الدخول فى الطاعة أو الحرب، فحشد معاوية اتباعه مطالبين بالثأر لمقتل عثمان، والإشارة هنا بها اتهام واضح لبنى هاشم من قِبَل الأمويين، فعزم علىّ على غزو الشام وجهز الجيش، وبينما كان فى طريقه إلى الشام وصله كتاب يخبره برجوع طلحة والزبير عن بيعتهما له وانضمت إليهما عائشة، حيث كانت عائشة أول من طالبت بدم عثمان، على الرغم من أنها كانت من أكثر خصومه عداء له وتحريضاً ضده، وفى المربد تم الاشتباك بين أتباع علىّ وبين أتباع عائشة وطلحة والزبير، وانتهت الاشتباكات بهزيمة أتباع علىّ.

- الجمل وصفين (٣٦هـ -٣٧هـ)

ما كاد علىّ يصل إلى الربذة حتى علم بهزيمة أتباعه على أيدى العثمانية، أى الذين طالبوا بدم عثمان، وهم الحزب الأموى الذى كان يعضده معاوية وأهل الشام فتابع سيره على ذى قار وجهز الجيش وعقد الألوية، وعندما بلغ ذلك طلحة والزبير قاما بتعبئة حشودهما، وعز على علىّ أن يقاتل المسلمون بعضهم بعضاً، فأقام ثلاثة أيام ورسله تتردد على أهل البصرة للدعوة إلى الرجوع والطاعة، ولكنهم لم يستجيبوا وأصروا على الحرب، وكانت عائشة فى هودجها المحمول على الجمل، وكانت معركة عنيفة انتهت بمصرع طلحة والزبير ورجوع عائشة إلى المدينة، وكانت هذه الموقعة بمثابة مقدمة للصراع الحتمى بين علىّ ومعاوية.

ويمكن القول أن موقعة الجمل عام ٣٦هـ كانت أيضاً بداية المجابهة بين الاتجاهات والتيارات المختلفة وأبرزهم الاتجاه الأموى والمتعاطفين معه، فضلاً عن قبائل الشام الأكثر بداوة، وبقية المرتبطين مصيرياً بهذا الاتجاه الذى كان فى رأيهم الضمانة لمصالحهم الشخصية والقبلية، كما أسفرت موقعة الجمل عن تحجيم المدينة وإنهاء الدور السياسى للحجاز بعد انتقال علىّ فى أعقاب انتصاره إلى الكوفة فى العراق واتخاذها مقراً لخلافته القصيرة، مؤثراً الابتعاد عن شحناء الحجاز وتطاحن الاتجاهات السياسية، وكان ذلك سبباً فى إنتاج محور جديد للاتجاه المؤيد لعلىّ على حساب البصرة التى عاشت فى ظل الكوفة زمناً طويلاً، وأيضاً سينتج بعد ذلك فكرة الإمامة والتى سيحاول الشيعة – أتباع

علىّ والمؤيدون له – وضعها بدلاً من لفظة الخلافة، وإن كانت تحمل المضمون نفسه إلا أنها تختلف فى المفهوم أو المدلول.

أما عن صفين، فإن بعد سقوط الشام كان يزيد أول عمالها، وعندما توفى احتفظ الأمويون بهذا المنصب الذى انتقل إلى أخيه معاوية بصورة شبه وراثية حيث استخلف أخاه معاوية فأقر ذلك عمر[٢٨]، وبدأت الشام تأخذ تدريجياً سماتها الأموية بالكثير من الهدوء والذكاء، وهما من صفات واليها الجديد الذى لم يشأ أن يكون على غرار الآخرين من الولاة، مجرد موظف يخضع مباشرة للخلافة ويُعزل متى شاء الخليفة، ذلك حين لجأ إلى تدعيم وضعه السياسى بإنشاء قوة عسكرية ضاربة، ولقد أعطى هذا النمو المتصاعد فى القوة العسكرية حجماً غير اعتيادى لمعاوية وأسرته فى الشام، فوظفه فى سياسته الداخلية للحفاظ على السلطة فى البيت الأموى، مترصداً الفرص المواتية لتحقيق طموحه السلطوى المتوارث والمتأصل فيه.

توافرت لدى معاوية الظروف المناسبة والتحالف القبلى، لمصاهرته لبنى كلب، أقوى القبائل اليمنية فى الشام، وفى مثل هذه الظروف، حين كانت تخالج معاوية اللحظة التاريخية باستلام الحكم بعد عثمان كان علىّ ينتقل مع متاعبه إلى الكوفة، عاصمته الجديدة، لينصرف إلى معالجة المعضلة الشامية، فقد غادر الحجاز، وقد انهارت الدولة، ساعياً إلى إعادة بنائها مجدداً فى العراق، بينما كانت ثمة دولة قائمة فى الشام بكل مقوماتها الإدارية والعسكرية والاقتصادية، ولم يلبث معاوية أن صعد حملته بالمطالبة بمحاكمة المتهمين بقتل الخليفة عثمان الذى هو أحد أركان البيت الأموى.

بهذا التصعيد اتخذ الصراع بُعدا آخر تجاوز ما طرحته الحركة السابقة التى انتهت فى موقعه الجمل، حيث رافقه جو من التعبئة النفسية والعسكرية فى أوساط قبائل الشام التى استدرجها معاوية إلى هذه المعركة، وحاول علىّ أن يتخذ الجانب السلمى، فأرسل إلى معاوية ولكنه رفض محاولة علىّ، وألقى الشبهة عليه واتهمه بالتقصير فى قضية مقتل عثمان وحماية المسئول عن قتله، وما زاد الأمر سوءا انضمام عمر بن العاص إلى معاوية، مسوغاً موقفه هذا بأحقية معاوية فى السلطة والمطالبة بدم عثمان على الرغم من الخلاف السابق بينه وبين عثمان، وهكذا تغلبت حتمية الحرب بين موقفين مختلفين أو اتجاهين متناقضين فى النهج والطرح والأسلوب بين هاشمية وأموية، وأيضاً إرهاصات القومية

حيث وقف أهالى العراق والشام وجهاً لوجه فى صفين، مما كان له الأثر فى إنشاء فكرة الصراع بين الخلافة وبين القومية وأيضا القطرية فيما بعد.

كانت صفين -المدينة الفراتية القديمة - ساحة الصراع بين الطرفين عام ٣٧هـ وبعد معارك فى صورة مناوشات بين الطرفين، بدأت الحرب وتقدم الموقف العسكرى لعلىّ - الجبهة العراقية-، وكادت أن تحسم المعركة لمصلحته لولا التطورات التى أسفرت عن الدعوة إلى التفاوض، بعد أن مهد لها برفع المصاحف، وهى المبادرة التى طرحت شعار التحكيم - أى الاحتكام إلى القرآن - وكانت تلك فكرة عمر ابن العاص لإنقاذ الجبهة الشامية - جيش معاوية - من الهزيمة، إلا أن علياً حذر من تلك الخدعة التى ستعطى معاوية فرصة لإعادة ترتيب صفوفه[٢٩].

هذه الخدعة أدت إلى الانقسام فى جيش علىّ بين مؤيد ومعارض، دخلت هذه الحيلة على كثير من جيش علىّ، على الرغم من تحذيره، والذين أيدوا فكرة التحكيم أنذروا علياً بمفارقته إذا لم يطلب من الأشتر بن مالك النخعى قائد الجيش بوقف الحرب وحل فكرة التحكيم محلها. وبالفعل أوقف علىّ الحرب، ونجحت خطة أو خدعة عمرو بن العاص فى إدخال الانقسام والفرقة فى جيش علىّ، ووقع اختيار جبهة الشام على عمرو بن العاص ليكون ممثلاً لهم فى التفاوض، وفى جبهة العراق كان الاختيار قد وقع على أبى موسى الأشعرى الذى فرضته القبائل العربية اليمنية على البصرة والكوفة، وإن كان علىّ قد تردد فى اختياره إلا أنه وافق تحت ضغط القبائل.

أما الذين عارضوا فكرة التحكيم فقد بلغ عددهم حينذاك اثنى عشر ألفا، وسُموا بالخوارج، وانقسموا بدورهم إلى عشرين فرقة بعد ذلك، وكفروا كل من رضى بالتحكيم، وعلى الرغم من الاعتراض على فكرة التحكيم، فإن الجبهتين المتصارعتين قد واصلا اهتمامها بفكرة التحكيم، وفى اجتماع التحكيم تقابل عمرو مع أبى موسى الأشعرى، وكان عمرو أكثر دهاءاً وحيلة وخديعة، أقنع الأشعرى بالتخلى عن علىّ، فقام الطرفان بخلع علىّ ومعاوية، وكان نتيجة ذلك مبايعة أهل الشام معاوية بالخلافة ومعهم عمرو بن العاص على الرغم من العهد المكتوب فى صحيفة التحكيم بخلع الاثنين، وبذلك انتصر الحزب الأموى[٣٠] وبدأ معاوية بالاستيلاء على مصر لكثرة خراجها وهزم واليها محمد بن أبى بكر وجنده-كانوا من المسلمين - وعيَّن عمرو بن

العاص عليها مكافئة على نصرته فى صفين، واستولى معاوية على المدينة ومكة وقضى على الكثير من شيعة علىّ.

بعد ذلك قُتل علىّ(٤٠هـ) وآلت الخلافة إلى الحسن ابنه لوقت قصير شبه انتقالى - بضعة أسابيع - ولانهيار جبهته وعدم استطاعتها الوقوف أمام معاوية وجيشه واتساع سلطته، اعتزل الحسن المهام السياسية فى وثيقة مع معاوية عام٤١هـ والموقف نفسه الذى كان فى أحداث مقتل عمر، فإن المؤامرة كانت محبوكة لمقتل علىّ على يد أحد الخوارج الذى كان اليد المنفذة لجهة أخرى أكثر استفادة من الخوارج، حيث جاء انتصار معاوية أحد أقوى ممثلى البيت الأموى ليشير إلى حجم هذه الاستفادة.

وبعامة فقد بدأت الدولة الأموية فى التأسيس، والتى اعتمدت على العنصر القومى العربى وعلى الأخص القبائلى وهمشت القوميات الأخرى، على الرغم من إسلامها، وما ذهب إليه المبدأ الإسلامى الذى قال عنه الرسول(ﷺ) "لا فرق لعربى على أعجمى إلا بالتقوى" – أخرجه أحمد فى مسنده– والمقصود بالأعجمى القوميات الأخرى غير العربية، وفى المقابل كان التيار المنهزم – أتباع علىّ – على علم بعدم استطاعتهم بالوقوف أمام دولة بنى أمية، فأخذوا طريقاً آخر وهو نشر فكرة الدولة الثيوقراطية القائمة على فكرة الإمامة أو الإمام الذى هو من نسل علىّ، ولهذا الإمام صفات خاصة – سوف يتم توضيحها فى البعد الأيديولوجى بين الخلافة والإمامة – لكى تحل محل فكرة الخلافة، تلك الفكرة التى ستكون محوراً للتيار الشيعى المعروف والتى ستصارع بدورها مع فكرة الخلافة.

- كربلاء والحكم الأموى (٦١هـ)

أصبحت خطة الشيعة بعد تنازل الحسن بن علىّ عن الخلافة لمعاوية تنحصر فى طاعة الإمام من بني علىّ فى أمل الخروج لاستعادة السلطة التى آلت إلى معاوية، وظل الحسن على رأس الشيعة حتى توفى، فصارت إلى أخيه أبى عبدالله الحسين بن علىّ، وقد اشتدت فى أيامه معارضة الشيعة حتى أصبحت ثورة فى الكوفة، فلجاء معاوية وولاته إلى قمعها بالعنف، مما أدى إلى انتشار دعوتهم فى شرق الدولة الإسلامية بمنهجية (التقية) أى شبه سرية اتقاء بطش الدولة الأموية، وكانت الفئات المؤيدة لعلىّ وأبنائه فى حركة متزايدة تحت اسم التشيع الذى استمد قضيته واسمه من مناصرة علىّ وتأييد حقه فى السلطة، وكذلك رفض الحكم الوراثى للأمويين.

الطريف فى الأمر أن الشيعة يرون فى علىّ ونسله أحقية فى السلطة وهذا يعتمد فى أساسه على مبدأ الوراثة والدم، وفى الوقت نفسه يرفضون المبدأ الوراثى للأمويين، وبعامة فقد ذهب الحسين للعراق من أجل قيادة الثورة التى قطعت شوطاً من النضج، جاء فى النتيجة محصلاً للمرحلة السرية وجهودها المكثفة، وكان الهدف رفض الموافقة على بيعة يزيد بن معاوية بولاية العهد والخلافة، وإقرار الحسين باعتباره إماماً للمسلمين، ولكن عمليات العنف تركت بصماتها على حركة التشيع بعد إعدام اثنين من قادتها الكبار، مسلم بن عقيل (موفد الحسين) وهانى بن عروة المرادى (من زعماء الكوفة)، وكان الحسين حينذاك ما يزال متابعاً طريقه ومعه مجموعة صغيرة، هى عائلته وبعض خلصائه.

وتوالت الأحداث على الجبهة الأموية كما هو مرسوم لها، ذلك أن الوالى الأموى كان حريصاً على تحدى الحسين والوقوف فى طريقه، متدباً إحدى الفرق الصغيرة ثم أعقبها بفرقة أخرى كبيرة بقيادة عمر بن سعد بن أبى وقاص، ومعها أوامر مشددة بحسم الأمور فى كربلاء، حيث عسكر الحسين مع جماعته، تحول الأمر إلى مأساة دموية بين المسلمين ووصفت بالمجزرة، قُتل فيها الحسين بطريقة وحشية، وانتهت الثورة الكوفية ولكن تبقى الفكر الشيعى المُتخِذ من مفهوم الإمامة مبدأ له، ليصارع الجبهة الأخرى المتخذة من مفهوم الخلافة، وهذا التنازع والصراع هو الذى استمر إلى يومنا هذا.

كانت واقعة كربلاء سيئة الأثر على المسلمين فقد أنتجت ضروباً من الشقاق والجدال بينهم كما خلفت شعوراً عدائياً ضد بنى أمية، استغله أحفاد العباس فيما بعد لمصلحتهم الشخصية وتقويض دعائم الدولة الأموية، كذلك أدت هذه الواقعة إلى تطور التشيع، إذ كان قبل مقتل الحسين رأياً سياسياً نظرياً، فلما قُتل أصبح عقيدة راسخة فى نفوس الشيعة، وظلت الاعتراضات وتحولت فى أوقات إلى معارك أخرى بينهم وبين الأمويين، ومثالها عندما طالب الشيعة خلع عبد الملك بن مروان فدارت معركة بينهم، وانتهت بهزيمة الشيعة، ورحلوا إلى الكوفة وظلوا بها إلى أن ثاروا مرة أخرى بزعامة المختار بن أبى عبيد الثقفى.

أعلن المختار برنامجه السياسى بالنيابة عن محمد بن على (ابن الحنفية) الذى أصبح بعد موت أخويه الحسن والحسين - المبدأ الوراثى هنا واضح رغم نقدهم المبدأ نفسه للأمويين على غرار.... لنا رؤوف رحيم ولكم شديد العقاب - الزعيم الأبرز فى البيت العلوى، زاعماً المختار بأنه يحمل وثيقة بالدعوة له فى الكوفة، وهذه الوثيقة فى الحقيقة

كانت خدعة من المختار، وبعد التغلب على صاحب الشرطة الزبيرى، نجح الانقلاب الشيعى فى الكوفة بقيادته وتمت السيطرة على الحكم[٣١].

وعندما استقر المختار فى الكوفة استولى على بيت المال – وهو الهدف الرئيس للصراعات – وصار يجزل العطاء لأصحابه الذين اشتركوا معه فى القتال، وكان لابد من تكتيل الجهود لصد الهجوم الأموى، وهو ما كانت تشجع عليه الحركة الزبيرية التى كانت تراقب تطاحن الطرفين الشيعى والأموى، ودارت المعركة عند نهر الخازر والتى انتهت بهزيمة عسكرية للأمويين، وبعد وقت قصير اتخذ رؤساء القبائل (الأشراف) بعد التجاء غالبيتهم إلى البصرة دوراً تحريضياً لمصلحة ابن الزبير، وانهزم المختار وخرج من قصر الإمارة وقُتل فى المعركة التى دارت بينه وبين مصعب بن الزبير.

من أهم الثغرات فى حسابات المختار الخاطئة، هى عدم اهتمامه بأن قاعدة الحركة الشيعية وقيادتها فى الزعامة العلوية، حيث ترفض هذه القاعدة أية زعامة غير علوية، ولقد شكلت هذه المسألة إحدى الثوابت المتلازمة مع التحرك السياسى والثورى، حتى ما بعد سقوط الدولة الأموية، إذا بقيت الزعامة معقودة من دون جدال للبيت العلوى، ولعل هذه النظرية انبثقت عن المفهوم العام للسلطة عند الشيعة، كما تبلور هذا المفهوم فى وقت لاحق جاعلاً من الإمام الظل المؤهل – عند الغلاة منهم (المؤله)[٣٢] – دائماً لاستلام الحكم والجامع فى يديه بين دوره الدينى وبين مهامه السياسية.

- ثورة الحجاز (٦٣هـ-٦٤هـ)

كان الاعتراض على قضية الحكم الوراثى مصحوباً بالتحدى لمؤسس الدولة الأموية، وفى مستهل عهد يزيد كان الاعتراض نفسه مع نزوع إلى الثورة المسلحة، فمنها خرجت حركة الحسين التى انتهت بمأساة دموية، ومنها أيضاً انبثقت حركة ابن الزبير التى اتخذت من مكة أرضيتها الأولى والمركزية لتنتشر من هناك، استثمر ابن الزبير النقمة المتعاظمة على الخليفة فى العراق، والمدينة نفسها كان لها الموقف نفسه، حيث كانت مسرحاً لانتفاضة مسلحة، جاءت محصلة لمخزون مكبوت من الثورة ضد ممارسات السلطتين المركزية والمحلية، مندرجاً ما بين تقييد الحرية الشخصية لأبناء الصحابة والأنصار وبعض الفئات الأخرى من المهاجرين وقريش، وبين الضغط الاقتصادى الذى بلغ ذروته-فيما عُرف بمسألة "الصوافى"[٣٣]، حيث كان الأمويين يسيطرون على أرضى

المدينة واستملاكها بأثمان بخسة، والتي كان بها صوافي – أي نخل كبير– تلك التي اعتبرت من الأسباب المباشرة للانتفاضة والصراع.

بدأ تحرك المعارضة في المدينة بحملة انتقادية صريحة ضد الخليفة، واستهدفت الوالي الأموي عثمان بن محمد بن أبي سفيان الذي وصف بأنه قليل التجربة، وانتهى الأمر إلى قرار بالعصيان الذي تجلى في الهجوم على قصر الأمارة ومنزل مروان بن الحكم شيخ الأمويين في الحجاز، مؤدياً ذلك إلى خروج المدينة من دائرة النفوذ الأموي وإعلان سلطة مؤقتة فيها ولم يلبث الرد على هذه المبادرة، أن جاء الجيش الأموي لقمع ثورة المدينة، وأحكم هذا الجيش الحصار حول المدينة التي قاومت بضراوة متوسلة شتى الطرق الدفاعية لصد الهجوم الأموي، ولكن لم تصمد سوى أيام قليلة أمام ضغط الحصار الشديد والجيش المتفوق.

سقطت الثورة في موقعة الحرة وقُضي عليها، ولكن كان هناك فصل أخر منها في مكة بقيادة عبد الله بن الزبير، حيث اتخذ من الكعبة ملجأ للاعتصام بثورته من الملاحقة الأموية، حيث كانت المقاومة عنيفة تعززها مشاركة بعض الحلفاء من خصوم الحكم الأموي كالخوارج، وبعض الهاربين من المدينة، فضلاً عن الزعيم الشيعي مختار الثقفي، وقرر قائد الجيش الأموي ضرب الكعبة بالمجانيق، لكن موت يزيد وارتباك الأسرة الأموية، جاءت لصالح ابن يزيد[٣٤]، فخرج وحركته سالماً من هزيمة عسكرية محققة.

لم تحظ – في ذلك الوقت– خلافة معاوية بن يزيد بالإجماع لدى الأسرة الحاكمة التي كانت تضم بعض المنافسين الأقوياء، الطامحين إلى هذا المنصب، لاسيما جناح بني العاص الذين كانوا ما يزالون في الشام بُعَيد طردهم من المدينة، وفي المقابل كان جناح بني حرب (السفيانيون) قد أخذ يتقلص بعد موت يزيد وإخفاق معاوية ابنه، ولكن ثمة قوة سياسية فعالة، كانت قادرة على ترجيح الصراع لمصلحة فريق دون آخر، وهي القبائل اليمنية في الشام التي تزعمها بنو كلب -أخوال يزيد – بقيادة حسان بن مالك، ولقد اختفى الخليفة معاوية الثاني في ظروف غامضة بعد فترة وجيزة من الحكم، أفرز ذلك أزمة خطيرة، كان البيت السفياني المتضرر الرئيسي منها، كما غاب الأخير بدوره عن الواجهة، فاسحاً المجال إلى بيت آخر في الأسرة الأموية، وذلك في إطار النظام الوراثي نفسه، دون أن يطرأ تعديل ما على نهج الدولة العام أو على سياساتها القبلية والاقتصادية والاجتماعية[٣٥].

- موقعة الزاب وحكم العباسيين (١٣٢هـ)

لاشك أن فساد الأحوال فى الدولة الأموية شجع العباسيين على التطلع للسلطة مع أنه ليس لهم حق كالعلويين أو قوة كالأمويين، إذ وجدوا فى الوقت الذى وهن فيه الأمويون، وأنهك فيه العلويون أنفسهم بالثورات، أن المناخ أصبح ملائماً لنشر دعوتهم، ورأوا أنه لابد لهم من التذرع ببعض الأسانيد ذات الصبغة العرفية العرقية والدينية أيضاً، فأذاعوا بين المسلمين أنهم من سلالة العباس بن عبد المطلب عم النبى (ﷺ)، كما ادعوا أن الخلافة كأنها تركة تركها النبى تورث، ويطبق عليها أحكام الميراث، بل وامتد الأمر إلى ادعاء أحاديث نسبوها كذباً إلى الرسول (ﷺ)، مثل ما ذكره الطبرى من "أنْ رسول الله أعلم العباس عمه أن الخلافة تؤول إلى ولده"، ومثل: "يخرج رجل من أهل بيتى – بيت الرسول– عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن، يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حثياً"[٣٦].

بدأت الدعوة العباسية على يد محمد بن على بن عبد الله بن عباس، وكان ذلك فى حياة أبيه علىّ فوجه الدعاة إلى العراق وخرسان، ومن بين الذين توجهوا إلى هذا الإقليم أبو عكرمة السراج الذى اختار لمحمد بن على اثنى عشر رجلاً عُرفوا بالنقباء، واختار أيضاً سبعين رجلاً من أهل خرسان، للدعوة إلى تولية الخلافة لأفرد البيت النبوى، وكانت الكوفة وبلاد خرسان من أصلح المناطق لنشر الدعوة العباسية، فالكوفة مهد التشيع، أما بلاد خرسان فإنها قاست الاستبداد من الأمويين، حيث عاملتهم معاملة سيئة لا تساوى بينهم وبين العرب على الرغم من إسلامهم، وكان الولاة الأمويون إذا ما وقفوا على أمر دعاة العباسيين قتلوهم ونكلوا بهم، والبعض منهم استعان بالعصبية القومية للخلاص من أذى ولاة بنى أمية[٣٧].

انتقلت رئاسة الدعوة بعد وفاة محمد بن علىّ العباسى إلى ابنه إبراهيم الملقب بالإمام، وانضم إليه أبو مسلم الخرسانى، وقبض الأمويون على إبراهيم الإمام، وعندما علم بمصيره أوصى إلى أخيه أبى العباس عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس، والذى سيلقب بعد توليته بالسفاح لكثرة قتلاه، خطب أبو العباس على أثر بيعته عام ١٣٢هـ[٣٨]، مستخدماً الخطاب الدينى كعادة سابقيه، وكذلك لاحقيه، فحاول أن يقنع الناس بحق أسرته فى الخلافة، متلاعباً بآيات القرآن الكريم فقال لهم: يقول الله (ﷻ) "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً " –

الأحزاب: ٣٣، ويقول "وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ" – الشعراء: ٢١٤، والحقيقة أن الآية الأولى قد نزلت فى نساء النبى (ﷺ) تأمرهم وتحثهم على الصلاح وذكر الله والإيمان وعدم التبرج وطاعة الله ورسوله، ولا علاقة لها من قريب أو بعيد بمسألة خلافة أهل البيت أو السلطة والحكم لآل البيت، والآية الثانية نزلت للنبى(ﷺ) فيها أمر من الله (ﷻ) لرسوله بدعوة عشيرته للإيمان وإنذارهم فى حال المعصية، فلا علاقة لها أيضاً بمسألة السلطة والخلافة لآل البيت.

رأى أبو العباس السفاح بعد أن تمت له البيعة فى الكوفة أن يتخلص من مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، فوجه إليه عمه عبد الله بن علىّ الذى أوقع به الهزيمة على نهر الزاب – أحد روافد نهر دجلة –، وأخذ يتعقبه إلى أن انتهى الأمر بقتله عام١٣٢هـ وبذلك بدأ حكم العباسيين الذى ظل أكثر من خمسة قرون وبضعة عقود، ٥٢٤هـ وبقى بينهم بعد ذلك له اسم الخلافة بمصر إلى سنة ٩٢٣هـ ولقد أخذ العباسيون فى تعقب الأمويين وقتلهم، ووصل الأمر بإخراج جثث خلفاء بنى أمية من قبورهم وحرقها ونثر رمادها فى الريح، وأيضاً تتبع أولاد الخلفاء الأمويين وقتلهم بوحشية وتعذيب وتنكيل، ولم يفلت إلا رضيع أو هارب إلى الأندلس[٣٩].

الجدير بالذكر أن فى محاولة تفسير أسباب نبش القبور وإخراج جثثها عسير على الفهم العقلى والمنطقى، كما أشار إلى ذلك د.فرج فودة فى كتابه "الحقيقة الغائبة"، حيث يقول: " قد يبرر قتل الكبار تحت مظلة صراع الحكم، وقتل الصغار تحت مظلة تأمين مستقبل الحكم، ومحو الآثار تحت مظلة إزالة بقايا الحكم السابق، لكن إخراج الجثث... وعقابها...وصلبها...وحرقها ...، هذا مالا يستسيغه عقل بشرى"، ويتساءل د.فرج فودة، " فى أى نص من كتاب الله وسنة رسوله وجد العباسيون ما يبرر فعلتهم؟، وأين كان الفقهاء والعلماء من ذلك كله؟، أين أبو حنيفة (٨٠هـ –١٦٠هـ) وعمره وقتها قد تجاوز الخمسين؟ وأين مالك (٩٣هـ –١٦٩هـ) وعمره وقتها قد تجاوز الأربعين؟ ولم لاذوا بالصمت؟ ولم لاذ غيرهم بما هو أكثر من الصمت وذهب إلى التأييد والتمجيد ؟"[٤٠].

كان الغدر والقتل من طبع السفاح كما كان لغيره ممن سبقه، فقد أمن السفاح لأحد كبار الأمويين وطمأنه وأعد له مأدبة وأكرمه ثم قتله، وتكررت الحادثة نفسها أكثر من مرة، وأشهرها مجموع الأمويين الذين دعاهم أبو العباس السفاح وأعطاهم الأمان ثم قتلهم فى اليوم نفسه، وبلغ عددهم أكثر من تسعين، حيث أمر بضرب رؤوسهم بأعمدة

حديدية حتى يكون الموت بطيئاً"[٤١]، ولما توفى أبو العباس خلفه أبو جعفر الذى لُقب بالمنصور، وحين تولى المنصور الخلافة علم أن عمه عبد الله بن علىّ والى الشام ادعى أن العباس جعل الخلافة من بعده لمن انتدب لقتل مروان بن محمد، فبعث إليه المنصور بأبى مسلم الخرسانى مع قواته، ودارت بين الفريقين معارك كثيرة بالقرب من نصيبين انتهت بهزيمة عبد الله بن علىّ وأسره، وأعطى المنصور عمه عبد الله الأمان ثم بالطبع لم يف به فقتله عام ١٤٧هـ، وكذلك قتل المنصور أبى مسلم الخرسانى للانفراد بالسلطة، بالطريقة نفسها، إعطاء الأمان والوعود بالطمأنينة ثم الغدر والقتل[٤٢].

توالت عمليات القتل والصراع على الحكم، كالعادة، وفى عهده – عهد المنصور- هرب عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان إلى بلاد الأندلس، وأسس بها الدولة الأموية الثانية، ولم يتسم عبد الرحمن بأمير المؤمنين، بل سُمى بالأمير فقط، وهذه أول بلاد اقتطعت من الخلافة الكبرى بالمشرق، ومن جانب آخر، نقم العلويون على العباسيين حين تم الأمر لهم، ونابذوهم واعتبروهم مغتصبين للخلافة كالأمويين من قبل.

د- صراع العلويين والعباسيين

المتشيعين لآل البيت يتمثلون فى ثلاث فرق، فرقة ترى أن إمام المسلمين معين بالنص من ولد فاطمة بنت محمد (ﷺ) وهؤلاء إمامية، وفرقة ترى أن إمام المسلمين يكون من بنى فاطمة إلا أنه معين بالوصف لا بالاسم، وهؤلاء إمامية زيدية، يرون الخروج مع كل من دعا إلى نفسه من بنى فاطمة متى كانوا موصوفين بالصفات الواجب أن تكون فى الإمام، وفرقة ترى إمامة أهل البيت من غير تقييد ببنى فاطمة وهم الذين نصروا بنى العباس[٤٣].

وحينما نقم العلويون على العباسيين حين تولوا الخلافة، التف كثير من العلويين حول محمد بن عبد الله وحببوا إليه فكرة الخروج على أبى العباس، وكان محمد بن عبد الله يرى أنه أحق بالخلافة، وعلى الرغم من اتفاق العباسين – فى بادئ الأمر – مع محمد بن عبد الله، إلا أنهم قد نقضوا هذا الاتفاق وعملوا على نقل الحكم إليهم، ومن ثم رأى العلويون أن العباسيين أخذوا الخلافة من غير حق، فامتنعوا عن مبايعة أبى العباس، وعندما ولى المنصور، اضطهد أهل بيت محمد بن عبد الله وحبسهم، أدى ذلك إلى خروج

محمد بن عبد الله على المنصور، وسيطر على المدينة وعزل واليها، وكسر أبواب السجون وأطلق المسجونين بها وأكثرهم من العلويين.(٤٤)

صعد محمد بن عبد الله بعد ذلك إلى المنبر وخطب فى الناس، مستخدماً -كسابقيه ولاحقيه من جميع التيارات المختلفة والمتصارعة على السلطة- الخطاب الدينى ضد الآخر ـ المنصور ـ مؤكداً حقه فى الخلافة، تبادل الطرفان المكاتبات قبل أن يشتبكا فى الحرب، أوضحت هذه المكاتبات ما كان يدور فى نفوس العلويين والعباسيين، كتب المنصور أولاً إلى محمد بن عبد الله يعرض عليه الأمان له ولأسرته، ووعده بأن يعطيه مليوناً من الدراهم - بالطبع من بيت مال المسلمين - فى سبيل تنازله عن مطالبته بالخلافة، فكتب إليه محمد رافضاً -لأنه يريد الخلافة وبيت المال كله - ومستعرضاً نسبه وحقه فى السلطة، فرد عليه المنصور قائلاً:" ولكنكم بنوا ابنته - المقصود فاطمة بنت محمد (ﷺ)- وإنها لقرابة قريبة، ولكنها لا تجوز الميراث ولا ترث الولاية ولا تجوز لها الإمامة"، وأشار فى نهاية خطابه إلى أحقية العباس وولده بالخلافة (٤٥)، ويلاحظ هنا، أن السلطة تُعامل وكأنها تركة، والوسيلة للوصول إليها ليس بالعمل التنموى أو الكفاءة، ولكنها بالتباهى والتفاخر بالنسب، وأيضاً الخطاب الدينى، وهذا النمط ظل إلى الآن ولكنه تصارع مع نمط أفكار القومية فى العصر الحديث.

أصبح لا مفر من الحرب، فأعد المنصور جيشاً لإخضاع محمد بن عبد الله الذى تأهب لهذه الحرب وحفر خندقاً حول المدينة، ودارت بين الفريقين معركة، قُتل فيها محمد بن عبد الله، وتم القبض على أتباعه وصلبهم العباسيون، وحاول أن ينتقم إبراهيم بن عبد الله أخو محمد، فخرج إلى البصرة وانضم إليه كثير من الزيدية والمعتزلة، واستولى على البصرة ثم زحف بجيشه وتوجه إلى الكوفة، ودارت المعركة مع جيش المنصور، وانتهت بهزيمة إبراهيم وقُتل، وأصبح يُعرف بقتيل باخمرى نسبة إلى مكان المعركة عام ١٤٥هـ، كما قُتل الكثير من أفراد آل البيت العلوى.

استمر النزاع بين العباسيين والعلويين طوال العصر العباسى الأول حتى أصبح معظم التاريخ يحتوى على وقائع ذلك النزاع، وعلى الرغم مما أصاب العلويين على يد العباسيين، فإنهم لم يعدلوا عن اعتقادهم الراسخ بأحقيتهم بالخلافة، وكان أكثر العلويين خطراً على العباسيين هو إدريس بن عبد الله الذى فر إلى مصر، ومنها توجه إلى بلاد المغرب الأقصى، حيث اتخذ بلدة وليلة بإقليم طنجة مقراً لدعوته عام

١٧٢هـ فالتف حوله البربر، وأقام هناك خلافه علوية، وتخلص منه الرشيد عن طريق دس السم له فمات عام ١٨٥هـ وإليه تُنسب دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى، إلا أن الخلاف قد دب بينهم فى عهد الرشيد وما بعده، إذ وشى البعض منهم بموس الكاظم وحُبس وقُتل[٤٦].

كما أدت سياسة المعتصم إزاء العلويين إلى نزاعات أكثر بينها، حيث عمل المعتصم على التخلص من محمد بن القاسم العلوى الذى ظل يحارب جنود المعتصم، وقبض عليه ثم اختفى ولم يعرف له خبر، وتكاثرت حوله الأقاويل، ولا شك أن العلويين لاقوا فى سبيل الوصول إلى الحكم الكثير من الصراعات، وظلوا فى تلك الصراعات زمناً طويلاً حتى وصلوا أول الأمر فى إقامة خلافة علوية فى بلاد المغرب الأقصى، كما انتهزوا فرصة ونشطوا فى بث الدعوة، واستطاعوا بالتجائهم إلى الولايات البعيدة عن مركز الخلافة أن يقيموا خلافة شيعية فاطمية فى إفريقيا[٤٧].

رأى العلويون فى النصف الثانى من القرن الثالث أن ينظموا صفوفهم ويمهدوا لقلب الدولة العباسية بالدعوة لها فسنوا لذلك نظاماً خاصاً عرف بالدعوة، ساروا فى ذلك على أثر الدعوة العباسية، إلا أنهم صبغوها بالصبغة الدينية كمقدمات وأسس، وبعثوا دعاتهم إلى جميع الأقاليم الإسلامية غرباً وشرقاً، وعندما تهيأ لهم الأمر أهبوا نار الثورة والاضطراب بشكل كبير على يد القرامطة، فشتتوا جوانب الدولة، وحالوا بينها وبين العمل الذى يمكنها من القضاء عليهم، فقام على أثرهم الفاطميون بأفريقيا، واستولوا عليها وعلى الجزائر والمغرب الأقصى، ثم مدوا سلطانهم على مصر وسوريا والحجاز واليمن وشواطئ الفرات.

وعند ما رأى العباسيون فى أنفسهم العجز عن دفع الدعوة العلوية والقضاء عليها، اشتغلوا بما لا يفيد من الطعن فى نسب العلويين المصريين، وأخذت الردود المتبادلة فى التشكك فى النسب، ولما استولى بنى بويه الذين استولوا على بغداد فى منتصف القرن الرابع وكانوا شيعة، فأباحوا للشيعة الظهور فى بغداد بما يرونه من العادات التى كانوا يفعلونها يوم عاشوراء من الحزن واللطم فى نعى الحسين، وغير ذلك من العادات وصار الناس يتقربون إلى السلطان بالتشيع.

وفى أوائل القرن السادس ظهرت فئة الباطنية بفارس والشام، فأرهقوا الناس وأفسدوا الدول وتمكنوا من اغتيال بعض خلفاء بنى العباس، واستمر هذا النزاع السياسى

بمصر والأقطار الأخرى حتى سقطت الدولة الفاطمية على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب، فالصراع بين العلويين والعباسيين استمر من أول خليفة إلى آخر خليفة، وكان ذلك سبباً فى إضعاف الدولة وهوية المجتمع ككل، حيث أصبح الناس شيعة وسنة وباطنية وقرامطة، وأكبر التيارات المتصارعة هى السنة والشيعة(٤٨).

فى منتصف القرن الرابع الهجرى ضعفت الدولة العباسية، وانحصر نفوذها المادى والمعنوى فى العراق، و فى بقية الأقطار كان لها الاسم أما من حيث المسمى فلم يكن لها نفوذ، وأصبح كيانها السياسى عبارة عن دويلات، فتحكم الوزراء فى مقاليد الحكم، وانتشر القتل بين الخلفاء والأمراء، ووصل مدة الحكم فى بعض الأحيان إلى عدة أيام، وأصبح العنصر العربى فى حالة استلاب، كان الخليفة موظفاً ليس له تصرف ولا نفوذ، يُؤمر فيأتمر ويفعل ما يراد منه لا ما يريد، وليس له على أنفس المالكين شئ من السلطان الدينى لمباينتهم له فى العقيدة، فقد كانوا شيعة غلاة يدينون بفضل علىّ وآل بيته على من عداهم، وإنما رضوا ببقاء الخليفة العباسى ليكون أمره عليهم هيناً يبقونه حتى رأوا فى بقائه خيراً لهم، ويعزلونه أو يقتلونه متى رأوا فى ذلك مصلحتهم، وكانت الدولة البويهية التى أسسها بني بويه هى التى لها النفوذ القوى فى ذلك الوقت.

جاء بعد ذلك دور آخر من عام ٤٤٧هـ إلى نهاية القرن السادس الهجرى انتقل السلطان الفعلى فيه إلى العنصر التركى، والذى يمثله سلطان من آل سلجوق يقيم ببلاد الجبل لا فى بغداد، وكان بنو العباس مع هذه الدولة أحسن حالاً منهم مع بني بويه، فإن هؤلاء كانوا يحترمون الخلفاء تديناً وكانوا يبدون لهم من مظاهر الإجلال ما يقضى به منصبهم الدينى، وعندما سقطت دولة السلاجقة عام ٤٦٠هـ على يد خوارزم شاه ونفوذهم قد اضمحل نتيجة الصراعات والحروب بينهم، استرد العباسيون شيئاً من نفوذهم الفعلى فى بغداد والعراق، ومكثوا بعد سقوط الدولة السلجوقية ستة وستين عاماً لم يكونوا فيها تحت سلطان أحد، بل كانوا مستقلين بمُلك العراق إلى أن قام المغول والتتار بحركتهم التى ابتدأت بأقصى تركستان، وعصف ريحهم على البلاد الإسلامية فأخذ أنفاس الدولة العباسية وأزالها من بغداد على يد هولاكو حفيد جنكيز خان عام ٦٥٦هـ(٤٩).

ومن أشهر الدويلات التى كانت فى الفترة العباسية الثانية وكانت سبباً فى ضعفها وانهيارها وتشتتها، الدولة الإخشيدية التى أسسها محمد الأخشيد بن طغج عام ٣٢٣هـ وسقطت عام ٣٥٨هـ فى يد الفاطميين، والدولة الحمدانية التى تأسست فى تونس ثم

مصر، سقطت٤٧٢هـ ودولة السلاجقة التى كانت فى فرسان وإيران والعراق، سقطت٤٩١هـ وآل زنكى من أشهر أمرائهم نور الدين زنكى أمير حلب، وانهارت ٥٧٧هـ والدولة الأيوبية، كان صلاح الدين الأيوبى أول من فكر فى جمع البلدان العربية لمحاربة الصليبين بدلاً من تشتتهم وسقطت الدولة الأيوبية فى يد المماليك فى منتصف القرن السابع الهجرى، ودولة المماليك، التى ضعفت فى أواخر القرن الثامن الهجرى على يد العثمانيين فى موقعة مرج دابق عام ٩٢٢هـ ومعركة الريدانية.

هـ- تنازع القطرية والقومية مع الخلافة العثمانية:

شهد القرن الثامن الهجرى تضخماً لنفوذ قوة جديدة فى الشرق الأدنى، هى قوة الأتراك العثمانيين الذين كانوا يعيشون فى إقليم خرسان، ثم اضطروا تحت ضغط المغول إلى التحرك غرباً حتى استقروا فى آسيا الصغرى، وقد أتاح انهيار سلطنة سلاجقة الروم بقونية فى بداية القرن الثامن الهجرى فرصة كبيرة للعثمانيين، فأخذوا يتوسعون على حساب الإمارات والقبائل التركية الكثيرة بآسيا الصغرى فى ذلك الوقت، وعلى حساب الممتلكات والأراضى البيزنطية، وهكذا أخذت الدولة العثمانية الناشئة فى التوسع، وعلى الرغم من أنها قد تعرضت لهزيمة كبيرة فى بداية القرن القرن التاسع الهجرى على يد تيمور لنك فى موقعة أنقرة عام ٨٠٥هـ ووقع السلطان العثمانى بايزيد الأول أسيراً ومات فى الأسر، إلا أنها نهضت على يد السلطان محمد الأول العثمانى، وأخذت فى التوسع حتى سقطت القسطنطينية فى قبضة السلطان محمد الفاتح فى منتصف القرن التاسع الهجرى، حيث انتهت الدولة البيزنطية وحل سلاطين آل عثمان محل قياصرة الرومان فى مدينة الإمبراطور قسطنطين(٥٠).

وفى البداية كان المماليك ينظرون إلى كل نصر يحققه العثمانيون على أنه نصر للإسلام وللمسلمين، ولكن العلاقات بينهما ساءت وكان الصدام أمراً حتمياً، بين أكبر قوتين تتزعمان العالم الإسلامى فى الشرق الأدنى، واتخذتا الحرب والقتال أداة لسياستهما، فحاولت كل منهما أن تنتصر على منافستها و تستأثر بالسلطة وبزعامة المسلمين، وفى عصر السلطان سليم الأول العثمانى والسلطان قنصوة الغورى أخذ الصراع يتخذ شكلاً حاداً وخطيراً، وقد بدأ السلطان سليم الأول العثمانى بمحاربة إسماعيل الصفوى شاه إيران لتصفية ما بين الدولتين العثمانية والصفوية من خلافات ومشاكل مذهبية وسياسية، انتهت بانتصار العثمانيين، ثم دارت معركة مرج دابق بين

السلطان سليم والسلطان طومان باي على باب زويلة عام ٩٢٣هـ أى بداية القرن السادس عشر الميلادى[٥١]، وتوسع بذلك نفوذ الدولة العثمانية حتى صار إلى جميع الأقطار الإسلامية.

كانت الخلافة العثمانية تقوم على أساس ترك الأمور فى الولايات أو الأقطار على ما هى عليه، دون تدخل جوهرى من جانب الحكومة فى حياة الناس على أن يكون ذلك فى إطار التبعية للخلافة العثمانية، أدت هذه السياسة إلى تجميد الأوضاع فى الأقطار التابعة للدولة العثمانية فى أول الأمر، وعندما أصيبت بالضعف والفساد، وانتقال ذلك إلى مختلف الولايات، سارت هذه الولايات نحو التدهور فى مختلف مظاهر الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبدأت الملامح الأولى لظهور إرهاصات القوميات المختلفة، وعلى وجه الخصوص خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى.

تلك القوميات تصارعت مع الخلافة العثمانية حتى نهايتها، نهاية الخلافة العثمانية فى بدايات القرن العشرين الميلادى، ومثال ذلك: ثورات الشعوب الرعايا فى أوروبا كقوميات منذ عام ١٨٠٤م، كان الصرب قد أعلنوا الثورة على الدولة بقيادة كاراجورج، ولقد استطاعوا فى الحملة الأخيرة أن يقدموا إلى الروس مساعدة فعالة، فأثابهم القيصر على ذلك بأن اشترط منحهم شبه استقلال داخلى، وحق التقاضى أمام محاكمهم الخاصة، فى معاهدة الصلح، وواصلوا الصراع مع الدولة، وفى عام ١٨٢٠م اندلعت الثورة اليونانية التى أذكتها القومية والحماسة للهلينية،[٥٢] فلم يكن اليونانيون مغبونين فى النظام العثمانى، لكن انتشار الفكر القومى بينهم أدى إلى الثورة، واستنجد السلطان بقوى محمد علي من مصر، فسحق الثورة، لكن التدخل الأجنبى حطم الأسطول المصرى، وأعلنت روسيا الحرب ودخلت أدرنة ١٨٢٨م، وفرضت على السلطان قبول استقلال اليونان الذى تقرر فى مؤتمر لندن ١٨٣٢م[٥٣].

أما بالنسبة للأقطار العربية، فقد أدى ضعف الحكومة العثمانية إلى ظهور أسرات حاكمة فى مختلف الأقطار العربية فى الدول العثمانية، وأخذت كل أسرة حاكمة فى كل ولاية تدعم نفسها بأن تخلق لها كياناً واضحاً، قد يعتمد على حدود جغرافية واضحة، مثلما هو الحال بالنسبة للمماليك فى مصر، ومماليك العراق وأئمة اليمن، أو يركز نفسه حول مدينة أو فى إقليم ذات مكانة اقتصادية وسياسية مثل آل العظم فى دمشق، والأشراف فى مكة، وآل الصباح فى الكويت، وآل ثانى فى قطر، وآل خليفة فى البحرين

والعبدلي في لحج، والفونج في السودان، والأسرة القرمنلية في طرابلس الغرب، فكانت هذه التشكيلات بمثابة التكتلات السياسية القطرية التي تنازعت مع الخلافة العثمانية، وأيضاً بمثابة البدايات الأولى لتكوين الدول والأقطار العربية الحالية.

عندما بدأت الملامح الرئيسة للقطرية كوحدة سياسية شرعت الحكومة العثمانية في العمل للقضاء على الأسرات الحاكمة في مختلف الأقطار العربية، والقضاء على الحركات المناهضة للعثمانيين، وعلى وجه الخصوص الحركة الوهابية المتحالفة مع آل سعود، والتي تنكر على السلطان العثماني حقه في أن يحكم ويكون الخليفة، فضلاً عن أن استيلاء آل سعود على الحجاز سلب من السلطان العثماني أقوى مظهر من مظاهر الخلافة، ألا وهو حماية الأراضي المقدسة الإسلامية في مكة والمدينة.

لقد مر ذلك الصراع بثلاث مراحل رئيسة، بدأت الأولى بتحالف محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية مع أمير الدرعية آنذاك محمد بن سعود، فشملت معظم أنحاء نجد، ثم استولت على الأحساء، وبلغت أقصى اتساعها في عهد سعود بن عبد العزيز، اضطربت الدولة العثمانية وحاولت قمع الحركة، استعان السلطان العثماني بمحمد علي الذي تمكن بعد ثلاث حملات(١٨١١-١٨١٨م) قاد أحدها بنفسه، أن يدمر الدرعية، ويرسل أميرها إلى الأستانة أسيراً، أما المرحلة الثانية فقد امتدت حتى عام ١٨٩٠م، عادت خلالها الإمارة إلى الظهور في الرياض وأقسام من نجد والأحساء، ثم استطاع محمد آل الرشيد أمير حائل بمساعدة العثمانيين أن يحتل الرياض، والمرحلة الثالثة بدأت باسترداد عبد العزيز آل سعود الرياض عام ١٩٠٢م بمساعدة الشيخ مبارك حاكم الكويت مع المساندة البريطانية[٥٤].

لقد عمل العثمانيون بمساعدة الألمان على مساندة آل الرشيد في حائل (زعماء شمر) أملاً في إقصاء آل سعود وحلفائهم آل الصباح المعتمدين على المساعدة الإنجليزية، تمكن آل الرشيد في أواخر القرن التاسع عشر من السيطرة على شمال الجزيرة العربية، وسارع الإنجليز بتكوين حلف مع عبد العزيز آل سعود ومن ورائه مبارك شيخ الكويت، وفي هذا الصراع لقي هذا الحلف عدة هزائم قبل أن يستطيع عبد العزيز دخول الرياض، وقُتل عامل آل الرشيد فيها ١٩٠٢م، ثم توطد أمره بعد انتصاره على أمير آل الرشيد نفسه، ابن متعب ومصرعه ١٩٠٦م، فعقد آل شمر صلحاً مع آل سعود اعترفوا فيه بدولتهم في نجد، وصارت دولة آل سعود واقعاً سياسياً في شبه الجزيرة.

وبالنسبة إلى مصر، ففى عام ١٨٣٢م توالت انتصارات محمد علي والجيش المصرى على الجيش العثمانى، خاصة فى موقعة قونية التى جعلت الطريق إلى الأستانة مفتوحاً أمام الجيش المصرى، ونتيجة لتدخلات الدول الكبرى الأوروبية ضد الحركة القطرية المصرية، توقف الزحف المصرى، وكانت التدخلات الدبلوماسية المغلفة بالتهديدات العسكرية سبباً فى توقف ذلك الزحف، واضطر السلطان العثمانى إلى منح محمد علي حُكم أطنة والشام، وقد عقد السلطان معاهدة سرية دفاعية هجومية مع روسيا عام ١٨٣٣م بعد أن يئس من تدخل فرنسى أو إنجليزى ضد مصر، وحدثت معركة نزيب ١٨٣٩م بين السلطان العثمانى ومحمد علي، انتهت بهزيمة السلطان العثمانى، فأسرعت بريطانيا إلى تكوين تكتل أوروبى لإرغام مصر على الانسحاب من الشام ومن شبه الجزيرة العربية، وفرضت عليها تسوية (١٨٤٠-١٨٤١م) التى جعلت حكم مصر فى أسرة محمد علي، وأصبح للقطر المصرى حكماً ذاتياً فى إطار التبعية الاسمية للدولة العثمانية(٥٥).

تلك من أهم النماذج التى تشير إلى صراع القطرية مع الخلافة، وهناك نموذج آخر يشير إلى صراع مع الخلافة وهو نموذج القومية العربية، فعلى الرغم من نجاحه عسكرياً بالتعاون مع الإنجليز فى الانفصال عن الخلافة، إلا أنه فشل بعد ذلك وتحول إلى القطرية، الشكل السياسى للدول العربية المعاصرة، فى مطلع القرن العشرين لم تكن جماهير العرب عامة منحازة ضد الدولة العثمانية، ولكن العناصر التركية المسيطرة على الحكم أثاروا نقمة العرب بسياستهم القمعية من إرهاب ونفى وإعدام للمتنورين المثقفين، زاد فى قسوة هذه الأعمال ما وافقها من تدابير تعسفية كمصادرة المحاصيل وفروض السخرة وتفشى الأمراض والمجاعات فى كثير من البقاع.

اتصل عبد الله بن الشريف حسين بالإنجليز أثناء ذلك وعرض عليه الإنجليز التعاون ضد الأتراك، وذلك بعد يأسهم من عقلية عزيز علي المصرى القادرة على فهم أهدافهم الاستعمارية، حيث وجدوا فى الشريف حسين وهو من سلالة آل البيت ما يحقق تلك الأهداف، فحثوه على ثورة تحت شعار القومية العربية ضد دعوة الجهاد الدينى التى أطلقها الخليفة العثمانى، لأن دعوة الكفاح العربى أو القومية العربية يمكنها أن تبدد دعوة الجهاد الدينى.

لم يكن الشريف حسين على المستوى الفكرى العقلى لذلك العصر، بالمقارنة بعقلية عزيز علي المصرى، فلم يكن لديه مخطط واضح، فوجد نفسه ملتقى آمال الأتراك الذين

يعملون على جذبه إلى جانبهم، ومحط آمال الإنجليز الذين يحثونه على الثورة، ومحط آمال الزعماء العرب الذين يحثونه على الضغط على الأتراك من أجل الحصول على حياة أفضل، وزادت الاتصالات بين الشريف حسين وكتشنر المعتمد البريطانى فى مصر، وكان نتيجة ذلك أن يأخذ الشريف حسين بمبادرة الثورة، وعلى الأخص أن التفاهم بين الأفكار العربية والأتراك أصبح عسيراً، واستقلال هذه الأقطار عن الخلافة العثمانية هو السبيل الوحيد فى رأى الزعماء العرب، ودارت المراسلات المعروفة باسم مراسلات حسين مكماهون، بين الشريف حسين وهنرى مكماهون المندوب السامى البريطانى فى القاهرة.

طالب الشريف حسين عام ١٩١٥م بانفصال العرب واستقلالهم عن الخلافة التركية أو العثمانية، واعتراف بريطانيا به من مرسين إلى الخليج العربى، ومن الحدود الفارسية إلى البحر الأحمر، وذلك فى رسالته المؤرخة فى ١٤يوليو ١٩١٥م، ورد مكماهون على هذه المطالب بإخراج مرسين والإسكندرونة والأجزاء الواقعة غربى دمشق وحماة وحمص وحلب من سلطته، وطالب مكماهون بإدارة بريطانية لولايتى بغداد والبصرة، واحترام الشريف حسين المعاهدات المعقودة بين بريطانيا والإمارات العربية(٥٦).

وفى الوقت الذى كان فيه الإنجليز يتفاوضون مع الشريف حسين، كانوا يتفاوضون مع حلفائهم حول أقسام الولايات العثمانية، وضعوا عدة اتفاقات لذلك، من أشهرها اتفاقية سايكس ـ بيكو، وظلت تلك الاتفاقية سرية حتى بعد إعلان الشريف حسين ثورته عام ١٩١٦م وكانت من أهم بنود هذه الاتفاقية تأثيراً هو بند تدويل فلسطين، فعندما استولوا على بيت المقدس أسندوا بعض المناصب العليا المباشرة إلى الصهيونيين كخطوة لتنفيذ وعد بلفور الذى صدر ١٩١٧م.

فى العاشر من يونيو عام ١٩١٦م أطلق الشريف حسين الشرارة الأولى من قصره نحو ثكنة عثمانية فى مكة معلناً بدء الثورة العربية، وانفصلت من الخلافة العثمانية مكة وجدة والطائف وينبع، ومع أن حامية المدينة صمدت إلا أنها سقطت فى النهاية، دخل قسم من جيش الثورة إلى العقبة، وكان الجيش بقيادة الأمير فيصل، حيث نقل فيصل مركزه إلى العقبة بعد سقوطها فى هجوم مفاجىء فى يوليو عام ١٩١٧م، وتحركت قوات الثورة حتى دخلت دمشق فى أول أكتوبر عام ١٩١٨م، ولحقت بها فرقة إنجليزية من رماة البنغال، كما لعب ضابط المخابرات البريطانى توماس لورنس (١٨٨٨م-١٩٣٥م)

والذى سُمى فيما بعد بلورنس العرب، دوره فى كل ذلك حيث كان همزة الوصل بين الإنجليز والشريف فيصل وإمداد الثورة بالسلاح والمال والتنظيم.

حين وصلت القوى العربية إلى العقبة، كان الإنجليز بالاتفاق مع إيطاليا قد قضوا على الحركة السنوسية، ثم على سلطنة دارفور، واستطاعوا أن يعاودوا المسير إلى بغداد فدخلوها فى مارس ١٩١٧م، وعبروا سيناء وقصدوا فلسطين فى يناير ١٩١٧م، وبهذا الشكل صار جيش الثورة العربية هو الجناح الأيمن للقوات البريطانية التى تواجه الجيش العثمانى فى الشام، وبعد أن شاركت القوات العربية بقيادة فيصل بن الحسين قوات الإنجليز فى الحملة على الشام، عمل الإنجليز على إبعاد هذه القوات العربية عن الساحل وحصر عملياتها الحربية على الداخل، وكانت المعركة الأخيرة مع القوات العثمانية فى مرج دابق فى شمال سوريا فى أكتوبر ١٩١٨م[٥٨].

حاول الشريف حسين أن يأخذ لنفسه لقب"ملك العرب" ولكن الإنجليز قد اكتفوا بتلقيبه بملك الحجاز، وعلى الرغم من انضمام الكثير من ضباط العرب ومن المتطوعين ومن قبائل البدو إليه، إلا أن عدداً من الدوائر الإسلامية فى مصر والمغرب العربى وحتى بلاد الشام قد امتعض من تلك الثورة، ذلك لأن الجهات المتحاربة هى فى واقع الأمر مسلمة، وكل جهة قد اتخذت من غير المسلمين حاليفاً لقتال الآخر، كما فتحت على المسلمين جبهة استعمارية.

٣- البعد الأيديولوجى للصراع

من البدهى أن يرافق الصراع على السلطة مبررات أيديولوجية لكسب تأييد الأتباع، ولا ينفصل الصراع عن مبرراته حيث يتحدان ليُكَونا مسيرة واحدة لهدف واحد ألا وهو السلطة، تبلورت تلك المبررات فى عدة مسارات منها: العرق والنسب، ومدلول ذلك أن الإمامة- بمفهومها السياسى والدينى- هى حق لمن يرجع نسبه إلى بيت الرسول (ﷺ)- آل البيت-، وبالتالى تصبح السلطة وراثية عرقية، وهو مسار الشيعة بعامة، ومنها التشدق بالمواقف التى سجلها بعض القبائل بصدد الوقوف بجانب الرسول (ﷺ) فى بداية الدعوة كما حدث من الأنصار فى اجتماع السقيفة، ومنها: المسار القبلى الذى يدور حول حق قريش فى الخلافة، كما حدث فى النزاع القبلى لدخول قريش فى المطالبة بالسلطة عندما علم كبار الصحابة من أمر اجتماع الأنصار بالسقيفة، ومنها: إصباغ فكرة الخلافة أو

الإمامة بالصبغة الدينية وجعلها نظاماً أقره الدين نفسه وكأنها جزء من بنيته، وهو مسار كل من التيار السنى والشيعى على حد سواء مع الاختلاف فى المفهوم والمدلول.

ومن أخطر المبررات التى اتخذتها جميع المسارات للوصول إلى السلطة، اتهام الآخر بالعصيان الدينى تارة والتفكير تارة أخرى، وأيضاً التلاعب بالآيات القرآنية وتأويلها لصالح التيار ضد الآخر، واستنباط معان ومفاهيم ومضامين ما أنزل الله بها من سلطان، ووضع أحاديث لم يقل بها الرسول (ﷺ)، وإتيان بألفاظ حدثت كوصف لوقائع أيام الرسول (ﷺ) تدل بالقطع على الخير، وسحبها على وقائع دموية بين المسلمين للاستيلاء على السلطة مثل لفظة "الفتح" و"الغزو فى سبيل الله" و"الجهاد".

قد احتاج كل مسار لمبررات أيديولوجية تدعمه فى صراعه مع المسار الآخر، ويمكن أن نتساءل فى هذا المقام، هل الصراعات الدموية التى قامت بين الأمويين والعباسيين والعلويين والدويلات فى زمن المماليك والعثمانيين والأقطار العربية والقومية العربية، كانت فى سبيل الله ونشر الإسلام؟ أم فى سبيل بيت المال والسلطة؟، إن كانت تلك الصراعات بين المسلمين والأديان الأخرى، وضعية كانت أم غيرها فى شكل حرب مشروعة لدفع الضرر عن المسلمين، فهى بالبديهة فى سبيل الله، أما بين المسلمين والمسلمين وكل مسار يشير صراحة بأحقيته فى السلطة، ويتهم الآخر كما حدث فى الاتهام بالتقصير فى الأخذ بدم عثمان، وكما حدث فى كربلاء، والتلاعب بالآيات القرآنية كما هو الحال فى خطبة أبى العباس " إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً "- الأحزاب:٣٣، وتأويل لفظة "الرجس" على أنها الأمويين "وأهل البيت" هم أصحاب الدعوة العباسية والتطهير إنما المراد به قتال الأمويين، وكذلك كما حدث فى مفهوم الجهاد ضد الأتراك والجميع من المسلمين، فلا يمكن أن يُسمى ذلك فى سبيل الله بل فى واقع أمره فى سبيل السلطة وبيت المال.

عندما كان كل مسار يتغلب على الآخر فى صراعه على السلطة ويدخل قرية أو مدينة كانت واقعة تحت حكم المسار السابق، يذهب المنتصر فى وصف غلبته بأنها فتح، كيف يمكن أن يُسمى الصراع بين المسلمين فتحاً؟، أى فتح هذا؟ فالقوات التى دخلت المدينة أو القرية من المسلمين، والوالى عليها تابع للخليفة المسلم، فأى فتح هذا؟ إن الفتح يأتى فى دخول المسلمين أرض غير إسلامية بهدف ضمها للدولة الإسلامية، وليس قتال بين المسلمين، عندما فتح الله تعالى لنبيه (ﷺ) مكة كانت بها ديانة تحارب الإسلام، فكيف

يمكن سحب مفهوم فتح مكة على صراع دموى بين المسلمين بهدف الاستيلاء على السلطة والمال؟ .

وقف كل مسار أمام الآخر لمحاربته، يبث فى عقول ونفوس أتباعه أنه أحق بالسلطة، إما بالعرق والنسب أو بالقبلية، مشيراً إلى واجب طاعة أتباعه له قائلاً: قال الله تعالى :﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ النساء: ٥٩، قاتل كل مسلم المسلم الآخر ظناً منه أن فى ذلك طاعة الله ورسوله عن طريق طاعة ولىّ الأمر، كيف يمكن أن يكون فى قتال المسلمين بعضهم لبعض طاعة الله؟ فهل يريد الله (ﷻ) اقتتال المسلمين؟، تكمن المعضلة فى أن فكرة طاعة ولىّ الأمر أخذت على وجه الإطلاق وليس على الوجه النسبى المشروط، واستغلت عبر التاريخ السياسى للإسلام كأداة لطاعة الأتباع للوصول للمال والسلطة.

لقد أفرز هذا الصراع نظريتين متنازعتين بين مذهبين كبيرين، النظرية الأولى: الخلافة، والتى يتبناها المذهب السنى، والنظرية الثانية: الإمامة، تلك التى يتبناها المذهب الشيعى، هذا بخلاف نظريات أخرى متنازعة أفرزها الصراع التاريخى على السلطة وهى القومية العربية وأيضاً القطرية التى أصبحت الآن الأمر الواقع كتكوين سياسى حديث للدول العربية الحالية، أثر ذلك فى العقل الجمعى للهوية العربية، حيث يرى البعض فى نظرية الخلافة الملاذ الأمثل للواقع العربى المعاصر، والآخر يراه فى الإمامة الشيعية، وتيار يراه فى مفهوم الدولة القطرية، تتوحد الخلافة والإمامة على الرغم من تصارعهما فى الصبغة الدينية، وتتوحد القومية والقطرية على الرغم من صراعهما معاً فى الصبغة الاجتماعية المتبلورة فى المبادئ والحقوق والشعارات، كل تيار يؤثر فى العقل الجمعى للهوية بصبغته مما أدى إلى تشتت الهوية.

أ- نظرية الخلافة

سبقت الإشارة إلى أن الإسلام لم يفرض لقباً محدداً معيناً، ولم ينبه عن الألقاب الأخرى للحاكم، ولم يقرر نظاماً سياسياً محدداً، ولكنه قرر قواعد كلية تنطبق على مجالات عديدة منها الحكم، تلك القواعد تكمن فى مضمون الحكم من تحقيق للعدالة والخير للمجتمع، فيجوز إطلاق العديد من الألقاب كالرئيس أو القائد أو الأمير أو الخلافة أو الملك، فكلها تعبر عن وجود حاكم للمجتمع، والأهم من ذلك هو مضمون الحكم وليس لقب الحاكم، فالقواعد الأساسية للحكم إنما تهتم بالشروط التى ينبغى أن يكون

عليها الحاكم المسلم بوجه عام والتزاماته وصلاحه للمجتمع، ومدى ابتاعه لأوامر الله وتجنبه لمعاصيه والتى تتضمن تحقيقه لمبدأ العدالة فى المجتمع.

لقد ظهرت نظرية الخلافة من خلال الوقائع التاريخية بعد موت الرسولﷺ، ولم تكن جزءاً من الدين أو من بنيته الأساسية، لم يقر القرآن الكريم ولم تقر السنة النبوية الشريفة بذلك وأيضاً لم ينه عنها، لذا فإنها من إعمال العقل والظروف التاريخية والملابسات المتغيرة المحيطة بالمجتمع، والقواعد الكلية المتضمنة فى تحقيق مبدأ العدالة فى الحكم لا ترتبط بشكل النظام السياسى بقدر ما ترتبط بمضمونه، وعندما أفرزت المتغيرات والوقائع شكل الحكم السياسى بعد موت الرسول (ﷺ) وأطلق عليه اسم الخلافة نسبة لمن يخلف الرسول (ﷺ) بعد موته، اصطبغ هذا الشكل بالصبغة الدينية[٥٩]، وأخذ المتطلعون للسلطة وأتباعهم يضفون عليه مدلول الحق الإلهى، وكذلك القبائلية مثل حق قريش فى الخلافة، وأيضاً العرقية كآل البيت.

لقد ذهب التيار المؤيد لفكرة الخلافة إلى محاولة إثبات الصبغة الدينية على هذا الشكل من الحكم، وذلك عن طريق تأويل الآيات القرآنية، التى بها لفظة "خليفة" أو "خلائف"، مثل قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾- ص :٢٦، وقوله ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾- فاطر:٣٩، والواقع أن الآية الأولى لا تشير من قريب أو بعيد بالمقصود بالشكل السياسى لنظرية الخلافة فى الإسلام، فالآية تخص داود النبى عليه السلام، وفيها أمر إلهى بالحكم بالحق والعدل وعدم اتباع الهوى، وهذا الأمر إن كان للنبى داود إلا أنه عام لكل من يحكم بين الناس سواء أكان قاضياً أم حاكماً، ولم يكن فى الآية تقرير شكل سياسى محدد للمسلمين، والآية كاملة ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾- ص:٢٦، والآية الثانية لا تشير كذلك إلى نظام سياسى، ولكنها تعنى أن الله عز وجل خلق البشر أمم تخلف بعضها البعض، وعن قوله تعالى للملائكة ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة:٣٠، فإن هذه الآية الكريمة تشير إلى علم الله تعالى وجعل آدم خليفة فى الأرض، وتشير أيضاً إلى بدء خلق الإنسان وتكريم الله لآدم عليه السلام، ولا علاقة لها بموضوع الخلافة كشكل سياسى للحكم.

وعند تحليل بنية نظرية الخلافة كشكل من أشكال الحكم السياسى، نجد أنه يحتوى على شخص بيده السلطة على رأس الهرم السلطوى، ثم يليه الوزراء وحكام الأقاليم "الولاة"، وبجانبه مجلس يستشيره فى الرأى، ثم الشرطة والقضاء للأمن الداخلى، والجيش للأمن الخارجى، ثم القاعدة العريضة للهرم ألا وهى الشعب أو أفراد المجتمع الواقع عليهم الحكم، والدين الرسمى أو الأساسى للمجتمع هو الذى تستمد منه التشريعات القانونية للقضاء، مع مراعاة تشريعات الأديان الأخرى للمواطنين الداخلين تحت حكم سلطة ذلك الشكل السياسى.

وبالمقارنة بأشكال الأنظمة السياسية الأخرى، نجد أن الأنظمة السياسية، إما حكم فردى مطلق (ديكتاتورى)، أو قلة يرتكز فيه الحكم فى يد فئة قليلة من الناس وهو (الأرستقراطى)، ومصطلح الأرستقراطية هنا يعنى خاصة الناس وأرفعهم شأناً وعلماً وثقافة، أى صفوة المجتمع، والملكية الدستورية شكل من أشكال النظام الأرستقراطى، وأيضاً السلطنة أو الإمارة، لأن الملك أو السلطان أو الأمير يخضع للدستور الذى يوزع السلطات على هيئات مختلفة، والحاكم يكون مقيداً بمجالس حكمها الدستور والقانون، وهو المحور الذى تدور حوله جميع الهيئات، يربط بينها وينسق جهودها، أما عن النظام الثالث فهو النظام الديمقراطى والذى يعتمد على فكرة سيادة الأمة، التى تُعبر عن مجموع إرادات أفراد المجتمع[٦٠].

ونظرية الخلافة مطابقة مع النظام الأرستقراطى وليس الديمقراطى، حيث لم يتحقق عبر تاريخ النظرية منذ اجتماع السقيفة أن أخذ رأى الشعب بالأغلبية فى انتخاب الخليفة، ولكن كانت البيعة تُأخذ من زعماء القبائل، إما بعد حرب وصراع أو عن طريق الوراثة، أو بعد مقتل الخليفة السابق وأتباعه، وعند استقرار أمر الخليفة يقوم بتعيين الوزراء والولاة - وأهل الشورى فى القليل من الفترات التاريخية وليس معظمها- إذن يتطابق الشكل السياسى لنظرية الخلافة مع النظام الأرستقراطى ولا يوجد فرق من حيث الشكل.

أما من حيث المضمون فإن فى كل منهما مبررات تعبر عن حق الحاكم فى الحكم والتى تتضمن النسب أو العرق أو القبلية أو العائلة، ويختلفان من حيث الأيديولوجية الدينية باختلاف الأديان، وأيضاً نوعية العادات والتقاليد باختلاف المجتمعات، وكلاهما متطابقان من حيث الشكل النظامى السياسى، وفى الواقع التاريخى كانت الخلافة مطابقة فى مضمونها النظام الدكتاتورى، فأين تلك الخاصية الذى تجعل من نظام الخلافة نظاماً

إسلامياً دون غيره من الأنظمة؟؟ في الحقيقة لا توجد خاصية معينة محددة تفرقه عن غيره من الأنظمة السياسية الأخرى، وذلك لأن نظرية الخلافة - كما سبق القول- جاءت نتيجة للظروف والملابسات التاريخية، فهي من إعمال العقل البشري وليست من بنية الدين نفسه، فلا يمكن وصف دولة إسلامية تطبق النظام الملكي أو الجمهوري بأنها غير إسلامية، فإن كانت الخلافة من بنية الدين لتحتم تكفير المجتمعات الإسلامية المتخذة من الأنظمة الأخرى نظاماً سياسياً لها، وهذا محال ومناف للحقيقة والعقل.

- شورى أم ديمقراطية؟ (إعادة قراءة النص)

وعن خاصية مبدأ الشورى، فإن التيار المؤيد لنظرية الخلافة يشير إلى أن الشورى هي النظام الإسلامي السياسي، وأن غيره من الأنظمة لا توجد فيه هذه الخاصية، أما الديمقراطية فهي ليست إسلامية، وحاول هذا التيار أن يؤيد رأيه بالآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩، وقوله تعالى﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ الشورى:٣٨، حيث فصل ذلك التيار بين الشورى والديمقراطية من منظوري الاسم والمسمى، وجعل لكل منهما مفهومه ومنهجه وموضوعه الخاص به، وهذا التيار هو نتاج أفرزه التراث التاريخي في فكر العقل العربي، ولا تتوحد فيه الآراء، بل تختلف في تفسيرها حول طبيعة الصلة بين الشورى والديمقراطية، منهم من يرى أن هناك صلة بينهما، ومنهم من يشير إلى عدم وجود علاقة ويُقصر الشورى على الإسلام فقط.

اتجه هذا التيار إلى مهاجمة الديمقراطية عن طريق اتهامها بفصل الدين عن الدولة، وأنها علمانية وتستبعد الدين في الأمور السياسية والانتخابات في حين أن الشورى هي دين ودولة، فالاختلاف حاد بين الشورة والديمقراطية، وأية محاولة لفهمها على معنى مدلول واحد فهي تُعبر عن فكر علماني، أما الشورى في الإسلام فهي استطلاع رأي فرد أو مجموعة من الأفراد في تفسير حكم شرعي أو فهمه في ضوء التشريع الإسلامي[٦١].

من الجدير بالذكر أن في ذلك الاتجاه أنواع من الآراء المختلفة، منها: الخطاب الإخواني الذي يبحث عن شكل متميز وخاص للشورى يختلف عن النظام الديمقراطي الغربي، وإن كان فيه بعض أوجه التقريب، كتقريب أهل الحل والعقد من المجالس النيابية، وتقريب معنى الإجماع من الإجماع الدستوري، ومنها: الخطاب الجهادي الذي يلغي تماما الصلة بين الشورى والديمقراطية، ويعارضها بشكل قطعي، ذلك لأن الخطاب الجهادي

يفسر الشورى بمنظور الحاكمية، والتى يتمتع فيها الإمام بكافة صلاحيات الدولة، وهى صلاحيات مطلقة تحدث تعارضاً وقطعية كلية بين الشورى والديمقراطية، وأيضاً اختلافاً مع الخطاب الإخوانى فى مسألة الشورى، والذى حاول باستمرار أن يربط علاقة الخليفة بأهل الحل والعقد، ومنها: خطاب آخر يرى أن الديمقراطية بمفهومها العام موجودة فى الإسلام، وهذه الديمقراطية الإسلامية قامت على أساس نظام الشورى والمبادئ الإسلامية، ولذا تختلف الديمقراطية الإسلامية عن الديمقراطية الغربية الوضعية [٦٢].

واختلف هذا التيار أيضاً فى حكم الشورى، من حيث هى واجبة على الحكام أم لا؟ فذهب البعض إلى أن الشورى واجبة على الحكام، بالإشارة إلى المعنى اللغوي للألفاظ الواردة فى الآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران: ١٥٩، وكذلك أسباب نزول الآية، لأن لفظ "شاور" فى الآية بصيغة الأمر والأمر واجب، أما عن سبب نزول الآية فقد نزلت بعد غزوة أحد التى استشار فيها الرسول (ﷺ) أصحابه في الخروج أو البقاء وأخذ برأيهم في الخروج، وجاءت الآية بالاستمرار فى المشاورة، والبعض منهم يرى أن الشورى ليست واجبة على الحاكم، وأن المقصود بالآية تطييب نفوس الصحابة ورفع أقدارهم [٦٣].

واختلفوا أيضاً من حيث كونها واجبة أو معلمة، بمعني هل يجب على الحاكم أن يلتزم برأي أهل الشورى إذا اتفقوا على رأى؟ يشير الرأى الأول إلى أن معنى وجوبها أي تسير إلى نهايتها الطبيعية التى تنتهى برأى فاصل وهو رأى الأكثرية لا غير، أما الرأى الآخر فيرى أنها معلمة من خلال آية أخرى - لا علاقة لها بالموضوع أصلاً- فيها أمر إلهي للرسول (ﷺ)، سحبها أصحاب هذا الرأى على الحاكم على الرغم من أنها خطاب فردى للرسول (ﷺ)، فيقول هذا الرأى: قال تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾- آل عمران:١٥٩، فلفظ "العزم" يشير إلى استقلالية الرسول فى اتخاذ القرار دون التقييد برأي أهل الشورى ومن ثم فإن للحاكم أن لا يلتزم برأيهم [٦٤]، والظاهر من هذا الرأى أنه يحاول أن يجعل الحاكم منفرداً بالحكم ويكون الحكم مطلقاً له، وهذا ما حدث فى معظم التاريخ السياسى فى الإسلام بسبب تلك الآراء التى ما أنزل الله بها من سلطان.

(إعادة قراءة النص)

المقصود بإعادة قراءة النص هنا هو تحليل المفاهيم والمدلولات المندرجة تحت الشورى والديمقراطية، بموضوعية بعيدة عن التعصب الدينى أو العرقى للوقوف على حقيقة الأمر، هل الشورى نظام أم مبدأ؟ وهل الشورى والديمقراطية اسمان متغايران لمدلول أو مفهوم

واحد؟ وإن كان كذلك، فلماذا يتجه التيار المُتبني لنظرية الخلافة إلى الفصل بينهما؟ حيث يجعل من الشورى نظاماً إسلامياً وما عداه غير إسلامي ووضعى وخاطئ، وكأن هذا المبدأ كان فى حكم العدم قبل الإسلام ثم أصبح بعده فى حكم الوجود.

تعني لفظة الشورى فى اللغة طلب رأي الآخر فى أمر ما[٦٤]، ولقد وردت فى آيتين الأولى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى: ٣٨، والثانية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران:١٥٩، تعبر الشورى فيهما عن مبدأ عام أو منهج يطبق على موضوعات عديدة، لا يختص بموضوع معين دون آخر، فلم يشر النص القرآنى إلى موضوع محدد يطبق فيه منهج أو مبدأ الشورى كالدين دون غيره من الموضوعات، إذن فالشورى هنا مبدأ عام ويُسحب على العديد من الموضوعات كالدين والسياسة والاقتصاد وأمور المجتمع والعلوم والنواحى الإدارية وهكذا، فنحن هنا أمام مبدأ أو منهج، ولا يصح الخلط من الناحية المعرفية بين مفهومين، مفهوم المنهج ومفهوم الموضوع، كل منهما يعبر عن شيء مختلف عن الآخر، ليس المنهج أو المبدأ هو الموضوع، ولا الموضوع هو المنهج، فالمنهج هو وسيلة للوصول إلى أصوب الآراء الخاصة بالموضوع.

وأيضاً لا يصح الخلط بين الوسيلة والغاية، ولا يصح أيضاً منطقياً ومعرفياً اقتران الموضوع بالوسيلة اقتراناً شرطياً ضرورياً، بمعنى إن كانت الشورى مبدأ ومنهجاً ووسيلة للوصول إلى غاية تكمن فى الرأى الأصوب لأى موضوع محل البحث، فلا يمكن أن نقول شورى إسلامية أو شورى غير إسلامية، ونقصر مبدأ الشورى على الناحية الدينية دون غيرها لمجرد أن المبدأ قد ذُكر فى النص القرآنى، فهل لو تشاور أشخاص فى أمر يختص بالصناعة من الناحية العلمية والإدارية يمكن أن نصِف الشورى التى بينهم بأنها إسلامية أو غير إسلامية؟ وكذلك فى الموضوعات الأخرى التى يتشاور فيها أهلها.

ومن جانب آخر لم يحدد القرآن أو السنة النبوية نظاماً محدداً للشورى، كما حدد على سبيل المثال نظام الميراث، فلم يضع الإسلام طريقة أو أسلوب للشورى، لأنها تختلف باختلاف المجتمع بحسب الزمان والمكان، ولا يوجد أيضاً تحديد نصاب أو عدد أعضاء الشورى، فحسبما تقتضيه المصلحة التى يهدف إليها المجتمع، فلا يوجد أى أساس لزعم هذا التيار بأن الشورى نظام سياسى، ولكن خلط هذا الاتجاه بين النصوص الدينية، القرآن والسنة، وبين الوقائع التاريخية، واستنبط من التاريخ، وزعم أن ما استنبطه من الدين، وذلك خلط معرفى متداول فى العقل العربى.

عندما تضعف هوية مجتمع وتتشتت نتيجة التنازعات والصراعات عبر تاريخها، وتصبح مستهلكة لحضارة هوية مجتمع آخر، فإن عقل ذلك المجتمع يلجأ للبحث عن كيانات فكرية أو مادية موجودة من الماضى حتى يقف بها أمام هوية المجتمع الآخر، وأيضاً يحاول عقل هذا المجتمع فى البحث عن عيوب هوية المجتمع الأقوى، حتى يتنسى له الوقوف أمام شعوره بضعف هويته أمام هوية الآخر، فيحقق ذاته من خلال نقد الآخر وليس من خلال أعماله وإنجازاته، مما ينتج الخلط والتهافت فى فكر العقل الجمعى لذلك المجتمع.

هذا ما أدى بالتيار المؤيد للخلافة إلى البحث عن كيان ونظام للشورى، على الرغم من عدم وجوده لأنه مبدأ ومنهج وليس نظام، للوقوف أمام مبدأ الديمقراطية، والقول بأن: "عندنا نظام الشورى أمام ما لديهم من ديمقراطية"، وأيضاً البحث عن أوجه نقد للديمقراطية بشتى الوسائل للانتهاء بأن نظامنا أفضل من نظامهم، ولهذا زعم هذا التيار بأن الشورى لأنها موجودة فى النص القرآنى، والديمقراطية وضعية لأنها نتاج الفكر الإنسانى، وتناس هذا الاتجاه أن الشورى وإن كانت مبدأ أو منهجاً، فإن تحديد نصاب ذلك المبدأ وطريقته ونظامه متروك للفكر الوضعى العقلى حسب ظروف المكان والزمان والمتغيرات الاجتماعية، والديمقراطية هى أيضاً مبدأ لا يختلف فى مضمونه من حيث هو مبدأ يعبر عن الرأى والرأى الآخر، إذن فالمضمون واحد لكل منهما.

والتناقض المعرفى فى آراء ذلك الاتجاه واضح، وذلك فى محاولته التفرقة بين الشورى والديمقراطية بنقده لفكرة الإنابة، حينما ذهب إلى أن النواب أو ممثلى الأمة فى النظام الديمقراطى يختارهم الحزب ويقدمهم للشعب هو الذى يرشحهم ويختارهم كنواب عنه، فالرأى العام تفرض عليه الأحزاب إطاراً جاهزاً تكونه عن طريق الدعاية الانتخابية، أما الشورى الإسلامية فهى تستمد مصدرها من الشعب[٦٦]، ويكمن التناقض فى نفى فكرة الإنابة وإقرارها فى الوقت نفسه، والاستشهاد على إقرارها بفكرة أهل الشورى، وهم أهل الحل والعقد والذين ينوبون عن الأمة، باعتبار أن المشورى هى فرض كفاية لا تجب على جميع أفراد المجتمع، بل على الحاكم وأهل المشورة، فكيف يمكن لعقل هذا الاتجاه نقد فكرة للعقل الغربى ويبيح الفكرة نفسها لنفسه ويستدل على صحتها فى الوقت نفسه؟.

يرى هذا الاتجاه أن أهل الشورى هم أهل الذكر استناداً إلى قوله تعالى ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ الأنبياء:٧، وفى الحقيقة أنه يمكن تفسير هذه الآية

بمنظورين، الأول: إن كان المقصود بأهل الذكر هم الفقهاء، فمن غير المنطقى أن نستشير رجال الدين فى الأمور العلمية أو العسكرية أو موضوعات لا تدخل فى نطاق عملهم، أما المنظور الثانى: إن كان المقصود بأهل الذكر المتخصصين كل فى مجاله- والدائرة هنا أوسع- فإن المشورة تتبع الموضوع المشار فيه، إن كان دينياً فللفقهاء، وإن كان علمياً فللعلماء، وإن كان عسكرياً فللمختصين كل حسب مجاله، وليس كما يزعم هذا الاتجاه من أن المشورة مقتصرة على أهل الذكر أى رجال الدين.

ومن الواضح الخلط بين القواعد الشرعية والقواعد الفقهية، بحيث أصبح التعامل مع آراء الفقهاء ورجال الدين قديماً أو حديثاً وكأنها من القواعد المنزلة من الله والمنزهة عن الخطأ، وصار ينظر إلى آرائهم على أنها من المقدسات فى حين أنها لا تخرج عن كونها آراء تقبل الصواب كما تقبل الخطأ، ومن جانب آخر فإن الآيات القرآنية تُفسر وتُفهم من خلال ما قبلها وما بعدها من آيات، ولا يصح استقطاع جزء من الآية لاستخدامها فى دلالة تخدم أيديولوجية المُفَسِر.

إن الآية الكريمة قد وردت فى سورتين، النحل، آية: ٤٣، وسورة الأنبياء، آية:٧، والآيتان مكيتان، والآية كاملة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾، ومعنى الآية فى ضوء ما قبلها وما بعدها فى السورتين أن الله عز وجل لم يرسل أنبياء إلا أوحى إليهم، وأنهم لا يتحدثون من أهوائهم ولكن بما أمرهم الله تعالى به، وهم رجال من بنى البشر وليسوا بملائكة، رجال يأكلون الطعام فانون يسرى عليهم الموت، صادقون مخلصون فيما أمرهم الله به، ومن يتشكك فى ذلك يسأل أهل الذكر عن ذلك ليخبره إن كان لا يعلم أمر الأنبياء.

فى هذه الآية خطاب إلهى للرسول (ﷺ) لأنه يقول "وما أرسلنا قبلك"، إشارة إلى دفاع الرسول ﷺ أمام من يتشكك فى ذلك بأن يسأل المتشكك أهل الذكر، ولم يحدد القرآن من هم؟ هل علماء أهل الكتاب حتى يصدق المتشكك كلام الرسول(ﷺ)؟، من الواضح أن المقصود هؤلاء لأنه لم يكن فى أيام الرسول فقهاء لأنه كان موجوداً، وهذا يجعل الاستدلال بجزء من الآية أن أهل الذكر هم الفقهاء فى غير موضعه، وإن كان مدلولها العام صالح من حيث المعنى للاستدلال على أن أهل الشورى هم أهل الاختصاص حسب الموضوع المشار فيه.

مما سبق يتضح أن الشورى والديمقراطية، اسمان مختلفان، الأول لفظ عربي والآخر يوناني، ويشير إلى مضمون أو مدلول واحد وهو طلب الرأى الآخر لاستخلاص أصوب الآراء بصدد موضوع ما، وليس هناك طريقة أو نظام محدد للشورى فى القرآن بحيث يمكن اعتبار غيره مخالفا له، فأساليب وطرق تطبيق المبدأ أو المنهج مختلفة باختلاف الظروف والملابسات والزمان والمكان، واختلاف الأساليب والطرق فى محاولة تطبيق المبدأ، وتؤدى فى النهاية إلى غاية واحدة سواء أكان اسم المنهج عربياً أم أجنبياً، فالعبرة ليست بلغة اسم المبدأ، ولكن بتطبيقه وتحقيق الأهداف المرجوة منه بغية تحقيق العدالة فى المجتمع.

- بين السياسة والقضاء:

عادة ينظر المتمسكون بنظرية الخلافة إلى مَنْ يطبق نظماً سياسية كالملكية أو الجمهورية أو غيرها بنظرة الشك والمعصية، استناداً- فى رأيهم- إلى الآيات الكريمة ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ - المائدة:٤٤، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المائدة:٤٥، "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"- المائدة: ٤٧، فهم ينظرون إلى لفظة "الحُكم" الواردة فى الآيات الكريمة هنا بنظرة مدلول الحكم السياسى، ويُأولونها على هذا الأساس، وهذا يجعلنا نتساءل هل لفظة "الحُكم" التى وردت فى تلك الآيات تعنى نظام الحكم السياسى أم الحكم القضائى؟.

لقد سبق القول بأن الإسلام لم يقر بنظام سياسى معين ولم ينه عن غيره، وأشار إلى مبدأ الشورى الذى يعنى الرأى والرأى الآخر، وأيضاً لا يصح استقطاع جزء من الآية للاستدلال على معنى معين يريده المُفَسِر دون اللجوء إلى الآية كاملة وما قبلها وما بعدها وكذلك أسباب النزول، وإلا ذهب المعنى والمدلول الأصلى إلى مدلول آخر ما أنزل الله به من سلطان، وفى ضوء ذلك يمكن القول بأن احتمال المقصود بلفظة "الحُكم" هو الحكم السياسى هو احتمال غير مقبول وفى غير موضعه، إذ كيف يأمرنا الله تعالى باتباع نظام سياسى لم ينزله فى الشرع وتركه اجتهاداً لمتغيرات المجتمع والعصور؟ فلا يمكن أن يأمر الله إلا بما أنزله على عباده.

من جانب آخر عند سرد الآيات كاملة يتضح أن لفظة "الحُكم" إنما تدل على الأحكام والحدود القضائية وليست الأنظمة السياسية، يقول الله عز وجل لنبيه (ﷺ) عندما جاء اليهود ليحكموا الرسول (ﷺ) فيما بينهم، مخيراً بالحكم أو الإعراض، وآمراً له إن حَكَمَ أن يحكم بالقسط ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ

أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُواْ مِن كِتَابِ اللّهِ وَكَانُواْ عَلَيْهِ شُهَدَاء فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ،وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ المائدة ٤٤، ٤٥، أما الآية الثالثة فهى استكمال ما سبق لأهل الإنجيل، ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ المائدة:٤٧، إذن كيف يمكن تأويل ذلك على أنه نظم سياسية؟، لاشك أن لفظة "الحُكم" هنا إنما تدل على الأحكام والحدود القضائية.

ومن البدهى أنه لا يمكن اعتبار الأحكام القضائية هى النظم السياسية، فالقضاء ليس هو النظام السياسى، ذلك لأن المجتمع الإسلامى يتخذ من الدين الإسلامى المصدر الأساسى للقضاء، والقضايا التى لم يرد فيها حكم فى القرآن أو السنة فباب الاجتهاد مفتوح، وتتغير الأنظمة السياسية على المجتمع الإسلامى ويظل القضاء كما هو، ففى العديد من المجتمعات الإسلامية قد تغير نظامها السياسى من إمارة إلى مملكة كما هو الحال فى الحجاز، ومن مملكة أو نظام ملكى إلى نظام جمهورى كما فى مصر وليبيا، ولم يتغير القضاء أو الحدود والأحكام الإسلامية فى القضاء، لأن القضاء ليس هو النظام السياسى.

إن الأحكام والحدود فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تتبلور فى النهى والتحريم عن الأفعال غير الصحيحة أو غير الأخلاقية أو الأفعال المحرمة، وفى الجزاء أو العقاب الواقع على مَنْ يفعل فعلاً ظالماً أو قبيحاً، وهو فعل الجريمة، وهناك حدود قطعية ذكرها الإسلام صراحة، كحد السرقة والقتل والزنى ورمىّ المحصنات، وهناك أفعال حكم الله عليها بالتحريم، ولم يذكر فيها حداً معيناً، وترك العقاب اجتهادياً بشرط تناسبه مع الفعل وفقاً لمبدأ العدالة والقانون الطبيعى مثل الجزاء من جنس العمل، والتوازن بين الجريمة والعقاب، حتى تتحقق العدالة، وباب الاجتهاد فيها مفتوح حسبما تقتضى الحاجة بالقياس وبالإجماع، وأيضاً تتبلور الأحكام والقواعد المنزلة فيما هو حسن أو حلال، كأحكام الميراث من حيث التقسيم فى جميع أحواله، والزواج إلى آخر تلك الأمثلة التى وردت فيها حكماً أو حداً قطعياً، وكل ذلك من باب القضاء وليس النظم السياسية.

ب- نظرية الإمامة وولاية الفقيه

أضفى الشيعة جميعاً على علىّ بن أبى طالب قداسة خاصة تأرجحت بين كونه

وصياً وإماماً ومهدياً، وعند الغلاة نبياً وإلهاً، تلك القداسة سُحبت على نسله بالوراثة، فأصبح الإمام لدى الشيعة ذات صفات وخصائص دينية ميتافيزيقية غير متواجدة في غيره، تُوَرَث هذه الخصائص بالوراثة، وهو القابض على زمام أمور الدين والدنيا، ولكنهم اختلفوا في أن الإمام مُعين بالنص من ولد فاطمة بالوصف أو من آل البيت من غير تقييد من فاطمة، وتطورت نظرية الإمامة عبر تاريخ الشيعة حتى وصلت عند البعض إلى ولاية الفقيه، والتي ترى أن في حال غياب الإمام يتولى الفقيه زمام الأمور ويحل محله ليطبق أحكامه الدينية والدنيوية.

عندما يأس المتشيعون لآل البيت من الحصول على السلطة بعد مقتل الإمام عليّ وأحداث كربلاء، ذهبوا إلى إضفاء الصيغة الروحانية على الأئمة، لرفع شأنهم مما يؤثر على زيادة الأتباع، فيستطيعوا بذلك التصدي للسلطة القائمة والحصول على السلطة والمال، فذهبوا إلى أن للإمام صلة روحية بالله من جنس الصلة التي للأنبياء والرسل، والفرق بين الرسول والنبي والإمام أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل، فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم عليه السلام، والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع، والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص، والله أعظم من أن يترك الأرض بغير إمام عادل، إن زاد المؤمنون شيئاً ردهم وإن نقصوا شيئاً أتمه لهم، وهو حجة على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجة الله على عباده، ولو لم يبق في الأرض رجلان لكان أحدهما الحجة وكان هو الإمام[٦٧].

لقد جعل الشيعة الإيمان بالإمام جزء من الإيمان، وتأولوا آيات القرآن الكريم للاستدلال على ذلك كقوله تعالى ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾- الرعد:٧، فذهبوا إلى أن المقصود بلفظ "هاد" أي الإمام، لأن الأئمة هم ولاة الله وخزنة علمه، على الرغم من أن المقصود الصحيح من الآية ما تدل عليه الآية كاملة، وهو أن الله تعالى قد أرسل لكل قوم نبي يهديهم إلى الهدى، ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، وأوَّلوا لفظ "النور" الذي في قوله تعالى ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا﴾ التغابن:٨، على أن النور هو نور الإمام في قلوب المؤمنين، والحقيقة أن النور المقصود منه هو القرآن الكريم الذي أنزله الله عز وجل على نبيه محمد (ﷺ)، وليس كما زعم هؤلاء أنه نور الإمام، وأيضاً أوَّلوا قوله تعالى ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا﴾ النمل:٨٩، فذهبوا إلى أن معنى "الحسنة" الواردة في الآية الكريمة هو معرفة الولاية

والإمام وحب آل البيت، أما السيئة فهى إنكار الإمامة وبغض آل البيت[٦٨]، على الرغم من وضوح معنى الحسنة التى تدل على الأفعال التى تبغى مرضاة الله.واتباع أوامره، والسيئة هى الأفعال المزمومة التى نهى الله تعالى عنها.

ولقد نسبوا إلى الإمام جعفر الصادق قوله إن معرفة الله هى تصديق الله وتصديق رسوله، وموالاة الإمام علىّ والأئمة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله من عدوهم، ومن كان من هذه الأمة لا إمام له، أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحال مات ميتة كفر ونفاق، تأويلاً لقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ الأنعام: ١٢٢، فالنور هو الإمام الذى يسير على هداه الناس[٦٩]، أما المعنى الحقيقى للآية أن الله يضرب مثلاً على من يطيع المشرك الذى يجادل المؤمن فى أوامر الله عز وجل ونواهيه، والآيات كاملة: ﴿وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ، أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ الأنعام: ١٢١،١٢٢.

ولم يقتصر الأمر على تلك الآيات، بل ذهبوا إلى تأويل الكثير من آيات القرآن- معظمها- لإثبات طاعة الإمام المطلقة وإثبات النظرية نفسها، وذهبوا إلى أن الله تعالى قد أشار فى سورة الفاتحة إلى وجوب طاعة الأئمة فى قوله تعالى ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾، فالصراط المستقيم هو الإمام الواجب طاعته[٧٠]، وبجانب تأويل الآيات أخذوا بسرد الأحاديث بين الضعيفة والموضوعة والادعاء بأنها صحيحة مثل قوله (ﷺ) "إن هذا أخى ووصيى وخليفتى فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا"[٧١]، ليجعلوا منزلة علىّ (ﷺ) من الرسول (ﷺ) كمنزلة هارون من موسى عليهما السلام، ونسبوا إلى علىّ أنه قال: "نحن شجرة النبوة، ومحط الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم، وينابيع الحكم، ناظرنا ومُحبنا ينظر الرحمة وعدونا ومُبعضنا ينظر السطوة... إن الأئمة من هذا البطن من هاشم، لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم.. نحن النجباء، وافراطنا الأنبياء، وحزبنا حزب الله عز وجل، والفئة الباغية حزب الشيطان، ومن سوى بيننا وبين عدونا فليس منا"[٧٢].

- صفات الإمام وعصمته

الأئمة فى رأيهم هم أركان الأرض وحجته البالغة، وينسب إلى الإمام الرضا أنه قال: "الإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفئ والصدقات، وإمضاء

الحدود والأحكام، والإمام يدفع عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه، وهو الحجة البالغة كالشمس الطالعة المشرقة بنورها العالم، وهو المطهر من الذنوب- أى معصوم- والمبرأ من العيوب، وأعمال الناس ستُعرض على الأئمة مثلما تُعرض على النبى (ﷺ)، قال (ﷻ) ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة: ١٠٥، والمؤمنون - فى رأى الشيعة- هم الأئمة"[٧٣]، ومعنى ذلك أن الشيعة قد قصروا لفظ المؤمنين فى هذه الآية على الأئمة المعصومين فى رأيهم، على الرغم من أن لفظ "المؤمنون" هنا عام غير مقصور على أئمة ذات نسل أو عرق، ولكن أضاف هؤلاء الصفات المقدسة التى تصل إلى حد صفات النبوة، وعند الغلاة تصل إلى حد صفات الألوهية.

وتذهب الشيعة الإمامية إلى أن الأئمة عندهم جميع الكتب التى نزلت من عند الله، وأنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها، وقد أورث الله الأئمة ذلك الكتاب الذى فيه تبيان كل شئ، وعند الأئمة اسم الله الأعظم الذى إذا دُعى به أجاب وإذا سُئل به أعطى، وعندهم علم "الجفر" وهو وعاء من آدم فيه علم النبيين والوصيين، والعلم السرى بما هو كان وما سيكون، وعلم العلماء الذين مضوا من بنى إسرائيل وكذلك السابقين عليهم، والإمام بذلك هو مصدر التشريع لأنه وارث العلم النبوى وأيضاً الإلهى، لأنه يعلوا على البشر باتصاله الدائم بالعلم الإلهى، انتقل إليه العلم الغيبى بعد تسلسل طويل فى أرواح الروحانين من الملائكة والأنبياء[٧٤].

عند الإمامية الاثنى عشرية نظرة فى الإمام تتمحور حول رد الأصل ومصدر العلم الخاص به إلى بدء الخلق، فيرون أن فى البدء كانت هناك مادة نورانية، انتقلت من نبى حتى وصلت محمداً ومنه إلى علىّ وفاطمة، واجتمع النور فى الأئمة الفاطميين، فمادة أرواحهم من هذا النور الخلاب الذى بهر المخلصين والمخبتين من الشيعة، فآمنوا إيماناً عجيباً، ولقد آمن من قبل الملائكة حين انتقل هذا النور إلى آدم، فسجد الملائكة إلا إبليس أبى واستكبر- نلاحظ هنا الخلط بين ما فى القرآن من قوله الحق وبين ما يصف هؤلاء أئمتهم- وقد أمر الله آدم أن ينظر إلى قمة العرش الإلهى، حيث شاهد تلك الأجسام النورانية المقدسة منعكسة فى هذا القدس العظيم، كما ينعكس صورة الوجه فى مرآة صافية[٧٥].

وإمام العصر هو انعكاس من هذه الأجسام المقدسة المحتواة فى العرش الإلهى، يؤمن به خلص المؤمنين، بينما يكفر به أتباع الشياطين، ومنذ ما نزل الوحى على النبى(ﷺ) ما صعد إلى السماء وهو لا يزال يُلهم الأئمة، وأطلق الشيعة على لسان جعفر الصادق أنه

قال "ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أنى أعلم منهما ولأنبأتهما بما ليس فى أيديهما، لأن موسى والخضر أعطيا علم ما كان، ولم يعطيا علم ما يكون وما كان حتى يقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله وراثة، والأئمة لهم ما للنبى (ﷺ) ولكن ليسوا أنبياء، فلا يتنزل عليهم الوحى، فهم بمنزلة رسول الله، إذ لم يعلم الله نبيه إلا أمره أن يعلمه أمير المؤمنين، فهو شريكه فى العلم"[٧٦].

توارث الأئمة هذا العلم من علىّ إلى الحسن (ت ٥٠هـ) ثم الحسين (ت٦١هـ) ثم علىّ زين العابدين (ت ٩٤هـ) ثم أبو جعفر محمد الباقر وبعده أبو جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) ثم موسى الكاظم (ت ١٨٣هـ) ثم أبو الحسن علىّ الرضا (ت ٢٠٢ هـ) وأبو جعفر محمد الجواد (ت ٢٢٠هـ) وعلىّ الهادى موسى (ت ٢٥٤هـ) وأبو محمد الحسن العسكرى (ت ٢٦٠هـ) والإمام الثانى عشر هو محمد المهدى المنتظر (اختفى ٢٦٢هـ)، وعند بعض الفرق يأتى الإمام إسماعيل خلفاً لأبو عبد الله جعفر الصادق، وعند البعض يأتى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بدلاً من علىّ الرضا[٧٧].

ويمنح الشيعة الاثنى عشرية وكذلك الإسماعيلية الإمام سلطة كونية، فالأئمة أو الإمام أمان أهل الأرض، كما أن النجوم أمان لأهل السماء، وبهم تمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبهم يتنزل الغيث وتنشر الرحمة، ولولا مَنْ فى الأرض منهم لساخت الأرض بأهلها، ولم تخل منذ خلق الله آدم من حجة لله فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور، ولا تخلو إلى أن تقوم الساعة من حجة لله، ولولا ذلك لم يعبد الله، فهم مصدر المعرفة ومصدر الوجود، ولا يقبل الله- فى رأيهم- أعمال العباد إلا بمعرفة الإمام، ومن مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية[٧٨].

زعم الشيعة من خلال الناحية الأبستمولوجية فى الإمام أن علمه معصوم، وذهب البعض- الغلاة- بالقول بعصمة الأئمة بينما تجوز المعصية على الأنبياء، فالنبى إذا عصى يرده الوحى عن خطئه وعصيانه، أما الأئمة فلا يوحى إليهم ولا تهبط عليهم الملائكة، لذا فهم معصومون ولا يجوز عليهم أن يسهوا أو يخطئوا، أما المجتهدون من الشيعة فقد اختلفت أنظارهم إلى مسألة عصمة الأئمة، فبينما يذهب البعض منهم إلى أن المعصوم من الأئمة يفعل الطاعة مع عدم قدرته على المعصية، يرى البعض أن المعصوم قادر على فعل المعصية ولكنه لا يفعلها، وإلا لم يستحق المدح على تركها ولبطل الثواب والعقاب فى حقه، فكان خارجاً عن التكليف، والعصمة ليست مانعة من القدرة على القبيح ولا

مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئه إليه، بل هى الشئ الذى يعلـم الله أنـه إذا فعلـه بعبد من عبيده لم يؤثر معه معصية له، ورأى البعض منهم أن العصمة هى أمر يوجده الله للإمام لطفاً منه، فيهديه إلى الطاعة ولا يقدم على معصية (٧٩).

- الإمامة المستقرة والمستودعة

تُعد نظرية الإمامة المستقرة والمستودعة، وكذلك نظرية التبنى الروحى فـى الفكـر الإسماعيلى الشيعى من أهم النظريات التى كانت بمثابة حلول لمشكلة الفاطميين الكبرى وهى نسبهم، وتنطوى على أن هناك تَبَنى بـين الإمـام والمريـد أو التـابع، وهـذا التَبَنـى، روحانى منبعث من النفس الخالدة، ولا ينتج عن هذه النظرية أن التلميذ أحرى بأن يكون الابن الوارث الحقيقى للإمامة من النسل الطبيعى (٨٠)، تلك النظرية التى سيكون لها أثـر مع نظرية الإمام الغائب فى ظهور نظرية ولاية الفقيه والتى لعبت دوراً كبيراً فـى الثـورة الإيرانية على يد الخمينى فى العصر الحديث.

ولكـى لا تتنـاقض فكـرة التبنـى الروحـى مـع وراثـة الإمامـة بالنـسل، حـاول الإسماعيليون أن يبرروها بأنها عملية رفع روحى من الإمام لتلميذه أو تابعه إلى درجة أو مقام قريب من درجته أو مقامه، بحيث يستطيع أن يترك له وديعـة علمـه الخـاص، وهـو مستأمن على الإمام الصغير الآتى عن طريق الوراثة الجسدية حتى يبلـغ الكتـاب أجلـه، وعملياً لم يترك إمام علوى وديعة لتابع بمعنى العلم الخاص، بل كانت الوديعة تعنى الابن الجسدى، سواء أكان هذا التابع علوياً أو غير علوى للمحافظـة علـى الوديعـة الجـسدية، ولقد أفرزت تلك النظرية فكرة الإمام المستقر والإمام المستودع.

الإمام المستودع هو الذى يكون وصياً علـى ابـن أحـد الأئمـة فـى حالـة طفولتـه، وحينما يبلغ مرحلة النضج يصبح إماماً مـستقراً، والإمـام المـستقر هـو صـاحب الـنص الشرعى والسلطان الروحى وعصمته ذاتية لأنه الوارث الشرعى، ويكون بذلك معصوماً لأنه المظهر الأسمى والصراط المستقيم والذِكر الحكيم (٨١)، وبهذا يكون الإمام المـستودع هو الإمام الذى يتلقى الإمامة ويزاولها ولـه كـل حقوقهـا، ولكنـه لا يـستطيع أن ينقلـها لأبنائه، أما الإمام المستقر فهو الإمام الذى يتلقى الإمامة ويزاولها ثم ينقلها إلى أبنائـه مـن بعده، ومن الناحية العملية فإن الأئمة المستودعين فـى قائمـة الـشيعة الإسماعيليـة كـانوا جميعاً علويين باستثناء عبيد الله القداحى.

أدخلت الإسماعيلية فكرة المنازل المقدسة كالنقباء، والتى دارت حول رجال عددهم

اثنا عشر يُسَمون الحجج يبثون الدعوة فى غيبة الإمام أو فى حضرته، وهم مقدسون وعددهم ثابت يسندهم تكوين العالم الطبيعى، ويشارك الحجة الإمام فى العلم والدعوة والسند الإلهى، وبحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور ولا ينقطع الوحى الإلهى ولا ينتهى فى فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة، لأنها مقسمة على فترات على رأس كل فترة نبى بين كل نبى وآخر أئمة يخلفون النبى، وكل دور لاحق ينطوى على كل صفات الدور السابق عليه، وكذلك فإن صفات الأنبياء فى كل الفترات واحدة وأيضاً صفات الأئمة، ويعتبر إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعاً، والأئمة الذين سبقوه أيضاً (٨٢)، ولهذا كان يوصف الإمام الإسماعيلى فى الدور الفاطمى بأنه خليل الله وكليم الله ومظهر تجلى الألوهية وظل الله على الأرض والإنسان الفاضل الكامل، حيث كانت تلك محاولة لتأصيل الإمامة من خلال جعلها قبس من النور الإلهى الذى ينتقل عبر الأنبياء لينتهى بالمهدى المنتظر (٨٣).

- ولاية الفقيه

يعتقد الشيعة الإمامية بوجود إمام غائب أو المهدى المنتظر، ولكن اختلف الشيعة بعامة حول تعيين شخصه، وذلك يعنى أن الإمام الغائب سوف يظهر فى آخر الزمان لكى ينشر الأرض عدلاً، أما السؤال عن الحكمة والمصلحة فى بقائه مع غيبته، وهل وجوده مع عدم الانتفاع به يتساوى مع عدم وجوده؟، فيرى الشيعة أن من الحكم الربانية، والمصالح الإلهية ومن أسرار التكوين والتشريع، أن يكون ذلك الأمر من الأمور التى استأثر الله سبحانه بعلمها ولم يطلع عليها ملكاً من الملائكة ولا نبياً من الأنبياء المرسلين مثل علم الساعة وليلة القدر.

أفرزت هذه النظرية نظرية أخرى تتضمن ولاية الفقيه، ذلك من خلال السؤال عن الذى يدير أو يقوم بعمل الإمام فى زمن غيبته، وعلى الأخص عدم وجود نص يشير إلى شخص معين يحل محله حتى يأتى هذا المهدى المنتظر، ابتكر فقهاء الشيعة فكرة أو نظرية ولاية الفقيه ليكون رجل الدين الشيعى هو الولىّ القائم بأعمال الإمام فى غيبته، كما ظهرت نظرية أخرى مساندة لها، وهى نظرية المرجعية لتكون صيغة موازية لفكرة الحكومة، هذا مع الالتزام بتنفيذ تعليمات وأحكام الأئمة لتحقيق الانتماء الشيعى.

وبغياب الإمام يستحيل تطبيق الشريعة وفقاً لمفهوم الإمامية، لهذا دعى أغلبية مراجع (الحوزة) إلى المشاركة فى الحياة السياسية فى حدود، ولكن مَنْ الذى يقود المسيرة؟ هل

الشخص السياسى العادى أم الفقيه؟ مَنْ الذى سيكون بيده السلطة؟، لم تنشأ ولاية الفقيه من فراغ بل كانت الفكرة موجودة من قبل، ولكن أصبحت فى العصر الحديث أكثر ملائمة مع الظرف التاريخى، فلم يكن الخمينى أول قائل بولاية الفقيه، ولكنه هو الذى قدم الفكرة فى الظرف التاريخى المناسب لتتحول من ولاية الفقيه إلى حكومة الفقيه، وكانت هى الصيغة التى طُرحت لتملأ الفراغ فى قمة الهرم الشيعى فى زمن الإمام الغائب الذى هو الإمام الثانى عشر محمد المهدى المنتظر الذى اختفى نحو عام ٢٦٢هـ.

من المنظور التاريخى، بعد أن اختفى الإمام الثانى عشر تولى النيابة عنه فى قضاء شئون الأمر أربعة فقهاء هم عثمان بن سعي ثم ابنه الشيخ الخلانى (ت ٣٠٤هـ) ثم الحسين بن روح النوبختى (ت ٣٢٦هـ) ثم علىّ بن محمد السمرى (ت ٣٢٩هـ)، تلقف ذلك الخمينى فى العصر الحديث فذهب إلى أن الفقهاء هم الذين يجب أن يقيموا الدولة الإسلامية على رغم غيبة الإمام، وتبلورت دعوة الخمينى فى نظرية ولاية الفقيه بعد أن نفاه الشاه إلى النجف بالعراق، وعزز دعوته بإغراء الناس بأموال الزكاة فقال: "كيف يتم إنفاق نسبة الخمس المفروضة فى أرباح كل شيعى؟ هل تُلقى هذه الثروة فى البحر؟ أو ندفنها فى التراب إلى حين ظهور الإمام الغائب؟ أو نوزعها على خمسين ألفاً أو خمسمائة ألف هاشمى من آل البيت؟ أو الأولى إنفاقها فى تسيير شئون الدولة وتحسين أحوال الناس؟"[٨٤].

ويقول أيضاً فى دعوته إلى حكومة الفقهاء: "إن الفقهاء لهم الولاية من الله ويجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع، ينفق الزكاة فى صالح المسلمين، وعليه أيضاً إقامة حدود الله تبعاً لقول الإمام علىّ: الفقهاء أمناء الرسل"، وجدير بالذكر أن الأمر يصل إلى أبعد من ذلك فى رأى القائلين بولاية الفقيه، حيث لا يقتصر الأمر على خدمة المسلمين أو إقامة الحدود، ولكن الهدف سلطوى، كما هو الحال عبر تاريخ الفكر السياسى الإسلامى، فذهب الخمينى إلى أن "الفقهاء حُكام على الملوك، و الحاكم الأعلى هو الفقيه الذى يحيط بالأحكام الإسلامية، أما الولاة والعلماء فى المجالات العلمية فمجالهم الأعمال الفنية والإدارية، أما الإدارة العليا للدولة والقضاء والحكم فهى خاصة بالفقهاء، وبالتالى فالفقيه هو الحاكم الأعلى"[٨٥].

أما عن المرجعية فالمراجع هم قادة الطائفة عقائدياً وسياسياً، والشيعة ملزمون باتباع المراجع، وتباعية المرجع من أصول المذهب، وللمراجع قوة ووزن نتيجة الاستقلال المالى

وترتب على ذلك استقلال سياسى وفكرى عن الدولة، فى مدينة (قم) الإيرانية التى ارتبط اسمها باسم (الحوزة العلمية) يتدرج التعليم فى مراحل، المرحلة الأولى: خمس سنوات يدرس فيها الطالب اللغة والبيان والفقه الشيعى والأصول وعلم الكتاب، ويسمى فيها (مبتدئ)، والمرحلة الثانية: ثلاث أو أربع سنوات يتخصص الطالب على يدى أحد المراجع، ويدرس التفسير الشيعى والفلسفة ونهج البلاغة (خطب وكلمات الإمام علىّ) أو التاريخ أو الاقتصاد المقارن، ويسمى (ثقة الإسلام)، والثالثة: غير محددة بفترة زمنية وتؤهل الطالب لدخول مرحلة الاجتهاد، ويصبح الطالب مجتهداً حين يقرر المرجع ذلك ويعطيه إجازة بعد أن يعد بحثاً أشبه برسالة الدكتوراه، ويسمى (حجة الإسلام)، وبعد المرحلة الثالثة إذا أجيز للاجتهاد فإنه يحمل لقب (آية الله)، وعندما يؤسس قاعدة شعبية شيعية فإنه يصبح (آية الله العظمى)، وإذا اتسعت دائرة قاعدته فإنه يصبح (مرجع التقليد)، ويظل محتفظاً بلقب آية الله العظمى (٨٦).

وعالم المراجع بذلك يكون عبارة عن دولة داخل دولة، لا سلطان للدولة عليهم، بل إن المرجع يفوق الدولة أحياناً فى أن أتباعه يدينون له بالولاء، ويتجاوزون فى ذلك حدود الولاء للدولة، ولكل مرجع مملكته العريضة التى تتجاوز أحياناً حجم الدولة، وتمتد إلى المهاجرين والأتباع فى دولة أخرى، ولديه موارد كبيرة من أموال الزكاة والخمس، ولكل مرجع وكلاء يمثلونه فى تجمعات المقلدين يقومون بحلقة الاتصال، وللمرجع هيئة مكتب لمتابعة شئون الأتباع المقلدين وإدارة الشئون المالية، مثال على ذلك: المرجع الشيعى سيد محمد رضا كلبايكانى، فقد كان عدد أتباعه أكثر من ثلاثة عشر مليون نسمة فى إيران وباكستان وأفغانستان والخليج والسعودية، وله عشرة آلاف وكيل يمثلونه فى تلك المناطق، وبينما تلاحق الدولة الناس لتحصيل الضرائب فإن الوضع معكوس بالنسبة للمرجع، حيث يذهب الناس إليه ويدفعون الزكاة والخمس التى تصل إلى الملايين برغبتهم (٨٧).

لدى الشيعة اتفاق بينهم على المبدأ- مبدأ ولاية الفقيه-، ولكن الخلاف بينهم على نطاق وحدود الولاية، هل تشمل الحكم وإدارة الدولة؟ أم هى مقصورة على الشئون الدينية؟، أغلبية المراجع ليست مع إقامة الدولة التى يحكمها رجال الدين، ويذهبون إلى أن الإمام الذى له الحق فى الحكم هو الإمام الغائب، أما رجال الدين فلهم ولاية الفتوى والقضاء وإقامة الشعائر والإشراف على إدارة الأوقاف، وبعض آيات الله يقولون بأن ولاية الفقيه ليست وظيفة سياسية، إنما هى مسألة فقهية لا شأن لها بالسياسة، وبذلك فإن

التيار السائد فى الفقه الشيعى وفى الحوزات العلمية فى قم ضد فكرة الولاية المطلقة للفقيه التى نادى بها ومارسها الإمام الخمينى [٨٨].

- رؤية نقدية

بعد قتل الإمام علىّ وتسليم الأمر لمعاوية عن طريق الحسن، ثم قتل الحسين، وضياع السلطة من أشياع آل البيت، حينئذ رأى الشيعة أن هذه الأحداث كفيلة بالقضاء على أهلهم وهدفهم الذى يكمن فى الحصول على السلطة، فاحتاجوا إلى أيديولوجية غيبية لكى يضيفوا بها صبغة التقديس على آل البيت ونسلهم الناتج عنه الأئمة، وكلما زاد البعد الغيبى التقديسى للأئمة كلها زاد اعتناق الأتباع وكثر عددهم، وبالتالى زاد حزبهم قوة يستطيعون بها الوصول إلى السلطة، ولهذا وضعوا الخطط السرية للدعوة إلى التشيع، فذهبوا إلى فكرة العرقية- أى نسب آل البيت – وإلى فكرة التقديس والعصمة للأئمة، وبذلك جعلوا أحقية الوصول إلى السلطة من خلال هاتين الفكرتين.

بعد كربلاء وفى طريقهم لتكوين الأيديولوجية المتعلقة بالبعد الميتافيزيقى الغيبى للإمام، وجدوا أفكاراً موجودة فى فلسفات أخرى، تأثروا بها تأثراً شديداً، سواء أكانوا من الغلاة أم من المعتدلين، فالغلاة كالسبأية ادعت نبوة وألوهية الإمام علىّ، ووقوع المعجزات على يد الإمام أو الأئمة من نسل آل البيت، وأنهم ورثة العلم الإلهى وكذلك النبوة، و ربطوا مفهوم الألوهية بالإمامة والولاية، حيث ترجع إلى السبأية ربط الإمامة بفكرة الوصية والرجعة، أى رجعة الإمام بعد موته أو غيبته، ويذكر الطبرى (ت ٣١٠هـ) أن ابن سبأ قال: "أعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمداً يرجع"، وأوّل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ القصص: ٨٥، بأن "محمداً أحق بالرجوع من عيسى" [٨٩]، على الرغم من أن حقيقة لفظ "معاد" فى الآية أى يوم القيامة وليس الرجعة، ولكن قول ابن سبأ لاقى قبولاً من أتباعه وسحبوا ذلك المعنى على الأئمة.

ولم تكن تلك الأفكار، كالرجعة والوصية وميراث العلم عبر سلسلة النسب العرقى، والعلم الإلهى المستودع فى الأنبياء ثم الأوصياء، وفكرة الغيبة، من ابتداع السبأية، وإنما هى من تراث الفكر اليهودى وكذلك المسيحى والفارسى والهندى، فاليهود قالوا: "إن موسى قد أفضى بأسرار التوارة والألواح إلى يوشع بن نون وصيه وفتاه والقائم بالأمر من بعده ليفضى بها إلى أولاد هارون لأن الأمر كان مشتركاً بينه وبين أخيه، وكان

هو الوصىّ فلما مات هارون فى حال حياة موسى انتقلت الوصية إلى يوشع وديعة يوصلها إلى شبير وشبر ابنى هارون"[(٩٠)].

لقد وجدت السبأية فى اليهودية أن سلسلة طويلة متصلة من الأنبياء تلى بعضهم بعضاً، وهذه السلسلة لا تقف حيث أن لكل نبى خليفته إلى جانبه وهو الوصى، فكما كان لموسى خليفته (يوشع) كذلك لمحمد خليفة هو الإمام علىّ، به يستمر الأمر وبأولاده من بعده، وكذلك الرجعة فعلى الرغم أن هذه الفكرة قالت بها أمم وملل كثيرة كالفارسية والزرادشتية والهندية، إلا أن الغلاة فى بادئ الأمر استقوها من اليهودية لاتصالهم المباشر بالفكر اليهودى الذى أجاز الرجعة لعُزير وهارون، والمتأخرون من الشيعة صاغوا أفكار الرجعة والغيبة والوصية ومن الفارسية الزرادشتية والهندية واليهودية.

وتُعد تلك الأفكار بمثابة إرهاصات أولية انتفعت بها فرق الشيعة بعامة فى بلورة أفكارهم عن مفهوم الإمامة، كل أخذ ما يناسبه، فالكيسانية قالت بإمامة ابن الحنفية (ت٨١هـ)، وبعد موته قالوا برجعته وهو المهدى، سماه علىّ مهدياً ولم يمت ولكنه غاب وسيرجع يملك الأرض، وأضافت فرقة الحربية وهى من فرق الكيسانية فكرة الأسباط وهم الأئمة علىّ والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية، وأضافت إليهم صفات رفعتهم فوق مستوى البشر، فبهم يُسقى الخلق الغيث ومن تبعهم لحق ومن تأخر عنهم محق، وأضاف الحربية إلى هؤلاء الأئمة العصمة، فهم معصومون من الخطأ والزلل والجور والمعصية، واستمرت تلك الأفكار لدى البيانية والجناحية والمغيرية والمنصورية و الخطابية والإسماعيلية، وكل تلك الأفكار قد ترددت من قبل فى الفلسفات الهندية الثنوية الفارسية وبخاصة فكرة النور وفى غنوصية المسيحية وكذلك اليهودية[(٩١)].

أضافت الشيعة فكرة العصمة للإمام حتى يكون هناك ما يبرر الطاعة المطلقة له، لأنه لو لم يكن معصوماً ما كانت الطاعة المطلقة واجبة، والطريق إلى السلطة وأيضاً المحافظة عليها بحاجة إلى طاعة من الرعية، ولكى تتم تلك الطاعة بالشكل المطلق لابد وأن يكون المُطاع له ذات صفات تفوق صفات الآخرين، تبلورت تلك الصفات عند الشيعة فى الأمور الغيبية، ولذا أضافوا هالة من التقديس والعصمة على الأئمة، ولكن كان هناك تناقضات فى قولهم بالعصمة، منها: أن المعتدلين منهم ذهبوا إلى أن الإمام لا يأتيه الوحى ولكن النبى يأتيه الوحى لذا كان الإمام معصوماً، والتناقض يكمن فى كيفية فرض الله طاعة الإمام المعصوم على العباد وفى الوقت نفسه يحجب عنه أمر السماء، ومنها أيضاً:

أن نسبة العصمة للأئمة مع قدرتهم على الاختيار يُعد تناقضاً، وكذلك الطاعة المطلقة والعصمة تجعل للإمام السلطة المطلقة وتتنافى تلك السلطة المطلقة مع مبدأ الشورى الذى أقره القرآن الكريم.

وإن كانت الشيعة تنكر على الإمام مسألة الوحى وتجعلها للأنبياء، فإن الأوصاف أو الصفات التى تتبلور فى العصمة والطاعة الواجبة وميراث العلم السرى والنور الإلهى، تجعل من الأئمة مرتبة أعلى من النبوة ومن الوحى، لذا فإن الصفات المختصة بالإمام تتناقض مع إنكار مسألة الوحى، ومن جانب آخر إن فكرة المهدى المنتظر اتخذها الشيعة وسيلة فى الخروج من حالة الفشل فى الوصول إلى الحكم، وأخذها بعض الأمويين لتبرير فشل خالد بن يزيد الأموى وخروج الحكم من بيته إلى بيت مروان بن الحكم، فأشاعوا أن المهدى المنتظر سيعود بالحكم إلى آل خالد بن يزيد، وفعل العباسيون ذلك أيضاً وادعوا أن المهدى فيهم وليس فى الشيعة، وأصبح فى كل عصر يخرج داع يزعم أنه المهدى المنتظر، كما حدث مع المهدى رأس الدولة الفاطمية، وفى تاريخ المغرب لا يكاد يمر عصر من غير خروج من يدعى أنه المهدى، كما فى السودان، وكما فى فارس حيث ادعى الميرزا علىّ محمد أنه نائب المهدى المنتظر، ومهدى القوقاز إيليا منصور، ومهدى الأكراد حسن بن عدى، حتى أصبحت فكرة المهدى وادعاؤها وسيلة للوصول إلى السلطة.

أما عن نظرية ولاية الفقيه بالأبعاد التى أشار إليها الخمينى، فما هى إلا دكتاتورية مطلقة مغلفة بصبغة دينية غيبية، جعلت الفقيه نظرياً فى مرتبة أدنى من الإمام والنبى، وعملياً جعلته أعلى فى سلطته من النبى أو فى أقل التقدير مساوياً له، أما بالأبعاد التى أشار إليها زعماء الشيعة جعلت من الفقيه أو المرجعية كيان دولة داخل دولة، وهذا ليس بجديد فى المجتمعات البشرية، فعبر التاريخ تكونت تلك الكيانات بالصبغة الدينية سواء أكان الدين وضعياً أم سماوياً، لتكون سلطة منفردة مقابلة لسلطة الدولة، مثلما كان فى الحضارة المصرية القديمة، تقابل بين الكهنة والفرعون، وفى العصور الوسطى فى أوروبا البابا أو الكنيسة والملك، يأخذ الكيان صبغة غيبية دينية كوسيلة لجمع الأتباع والتبرعات والهبات، وبالتالى السلطة، فى بعض الأحيان والفترات يكون مساوياً لسلطة الدولة، والبعض الآخر يكون أعلى أو أدنى بحسب الظروف والملابسات الخاصة بالعصر أو الفترة التاريخية الزمنية.

إن البعد الأيديولوجى الذى استُخدم فى الصراع التاريخى على السلطة والمال بين الهاشميين والأمويين والعباسيين والعلويين، والذى تبلور فى نظرية الخلافة وجعلها من

بنية الدين أو النظام الدينى وصبغها بالصبغة الدينية، وكذلك نظرية الإمامة وولاية الفقيه فى ضوء السلطة المطلقة أو المقيدة، وصبغها أيضاً بالصبغة التقديسية الدينية الغيبية، وكذلك نظرية المهدى المنتظر، كل هذا قد أثر فى العقل الجمعى العربى المعاصر، جعل الهوية متقسمة ومتصارعة مع ذاتها، ليس لديها أيديولوجية واضحة المعالم لكى تسير نحو التنمية والتقدم، فحينما تكون الهوية مشتتة ومتصارعة مع ذاتها يكون الهدف الأساسى هو غلبة جزء منها على الجزء الآخر، ويختفى حينئذ نمط التفكير المنطقى العقلانى فى البناء، وتغلب الحيرة والتردد والاختلاف فى المفاهيم الخاصة بالموضوع الواحد، فتصبح الهوية فى حالة نكوص وتبرير دائم لمواقفها المختلفة المتنازعة.

ثانياً: القومية والقطرية

لقد سبقت الإشارة إلى تنازع القطرية والقومية مع الخلافة العثمانية، حيث بدأت الملامح الأولى لظهور القوميات المختلفة، بخاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى، تلك القوميات تصارعت مع الخلافة العثمانية حتى نهايتها فى بدايات القرن العشرين، وأدى ضعف الحكومة العثمانية إلى ظهور أسرات حاكمة فى مختلف الأقطار العربية، وأخذت كل أسرة تدعم نفسها عن طريق خلق كيان واضح لها يعتمد على حدود جغرافية واضحة، مثلما هو الحال فى مصر، والعراق واليمن ودمشق ومكة والكويت وقطر والبحرين والسودان وطرابلس الغرب، وكانت هذه التشكيلات بمثابة التكتلات السياسية القطرية التى تنازعت مع الخلافة العثمانية، وأيضاً البدايات الأولى لتكوين الدول العربية الحالية.

وهناك نموذج آخر يشير إلى صراع مع الخلافة وهو نموذج القومية العربية والذى تبلور فى الثورة العربية فى مطلع القرن العشرين، وإن كان الصراع فى تلك الحقبة قد دار بين القومية والقطرية وبين الخلافة، فمن جانب آخر قد تطور إلى صراع بين القومية والقطرية، والذى أفرز فشل الوحدة العربية، ويمكن فهم التنازع بين القومية والقطرية من خلال التحليل النقدى للخطاب القومى المعاصر باعتباره نتاجاً للأحداث التاريخية المتضمنة فى صراع القومية مع الخلافة، وإن كانت الخلافة العثمانية قد انتهت، إلا أن الصراع بين القومية والقطرية والخلافة لم ينته لوجود تيار معاصر – التيار الدينى- يحاول جاهداً نظرياً وعملياً أن يصل إلى السلطة عن طريق مفهوم الخلافة.

١- مدلول القومية

اختلف الكثير من المفكرين - على الصعيدين الأوروبى والعربى- فى تحديد مفهوم القومية، حيث إنه من المصطلحات واسعة المعنى والمدلول، ويتشابه كثيراً فى بنيته ومكوناته مع مفهوم الهوية، من منظور وحدة الأصل والتواجد المكانى والأيديولوجيا الثقافية المتمثلة فى اللغة والدين والتاريخ، إلا أن مدلول الهوية -حديثاً- يعنى بالدلالة الاجتماعية الثقافية التى تعبر عن الإطار الفكرى العام والإطار النفسى الذى يعبر عن وجوده الاجتماعى والنفسى والثقافى والعرقى، فيهتم بالسمات العامة وأنماط التفكير والسلوكيات والأصل العرقى، فى ضوء كل ما أنتجه العقل للمجتمع عبر تاريخه والذى يمثل النمط الأيديولوجى لطرق التفكير الخاصة بعقل المجتمع، أما مدلول القومية فيعنى بالكيان السياسى ووحدته عن طريق المكونات المشتركة للكيانات السياسية الداخلة فيه كالعرق أو وحدة الأصل واللغة والدين والتاريخ.

لم يتفق المفكرون على تعريف محدد لفهم القومية مجرداً عن الظروف والملابسات التاريخية، وعلى الأخص لأن مفهوم القومية يقوم فى واقعه على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتغيرة وكذلك الجغرافية، ولهذا حاول التيار القومى العربى أن يبحث فى كيفية فهم العقل الأوروبى لذلك المصطلح(*)، ومقارنته بالمدلول العربى فى اللغة والتاريخ فى محاولة لإثبات عالمية الفكرة وتأصيلها، وبالتالى ينمو الشعور التطورى للفكر العربى بهدف تعريب المفهوم والدلالة، ووضعه مقابل مفهوم الخلافة فى مطلع القرن العشرين، والذى تبلور فى بلاد الشام والعراق، نادى بإنصاف العرب فى الدولة العثمانية واشتراكهم فى الإدارة والسلطة، حيث تمثل هذا التيار خاصة فى عدة جمعيات سياسية مثل المنتدى الأدبى، والجمعية القحطانية، والجامعة العربية، والعربية الفتاة، وحزب اللامركزية العثمانى، وجمعية العهد، وتبلورت مطالب هذا التيار فى مقررات المؤتمر العربى الأول الذى عُقد فى باريس (يونيو ١٩١٣ م)، وبعد ذلك قابل مصطلح القومية مصطلح القطرية من حيث المفهوم والمدلول والواقع.

إن فكرة القومية من ضمن أفكار القانون الطبيعى للمجتمعات البشرية، وهى موجودة منذ القدم، تختلف صورها باختلاف العصور والمجتمعات لأنها تعبر عن

(*) مثل كتابات ميكافيلى (ت١٥٢٧م) و بودان (ت١٥٩٦م) وهوبز (ت١٦٧٩م) وجون لوك (ت١٧٠٤م) وروسو (ت١٧٧٨م) وهيجل (ت١٨٣١م)

علاقات اجتماعية لمجموعة من أبناء الأمة الواحدة، قد يحسن استخدامها أبناؤها أو يسيؤا، وهذا متوقف على الأفكار الكامنة التى تعبر عن تلك العلاقات بين أبناءها، ومن هذا المنطلق قد تتحقق الوحدة القومية للأجزاء المُكَونة لها وقد تفشل، فالنجاح والفشل فى تحقيق الوحدة للأقطار الداخلة فى القومية الواحدة متوقف على المسافة بين العملية التنظيرية والواقع، ولكى تقترب تلك المسافة لابد أن تكون النظرية معبرة عن الواقع وليست نظرية خيالية يوتوبية.

لقد أشار القوميون العرب إلى أن مصطلح القومية فى اللغة العربية مشتق فى الأصل من كلمة "قوم" والقوم هم الجماعة الذين يقومون قومة واحدة، فهى تعنى علاقة القوم فيما بينهم، وتعبر عن جماعة من الناس تربطهم ببعض علاقات اجتماعية، وهى الأساس الذى كون القوم، والأمة هى أيضاً تكوين اجتماعى علاقته القومية، فالقوم هم الأمة، وبذلك تكون العلاقة القومية مرادفة للعلاقة الاجتماعية، والعلاقة القومية لا تعنى مجرد العلاقة التى تقوم بين أفراد جماعة ما، بل تعنى أيضاً الولاء لتلك الجماعة.

والقومية هى التعبير عن تلك العلاقة التى تربط بين أبناء الأمة الواحدة، وهى تعبير عن الشعور أو العاطفة التى تقوم على وحدة الانتماء والمصير، أما الدول القطرية فهى ذلك التنظيم السياسى الذى يقوم على مجموعة من العوامل غير الطبيعية تلبية لضرورات سياسية واقتصادية ودينية وعسكرية، والدول القومية كوحدة سياسية اجتماعية تكون عادة أكبر من القبلية أو الدول القطرية، وهى بالمقابل أصغر من الدولة الإمبراطورية التى تدخل فيها قوميات مختلفة، فالقومية فى نظر القوميين تقوم على أساس الحركة الحقيقية لتاريخ الشعوب الإنسانية، وكنتيجة لتطور الجماعات البشرية تلبية لحاجات اجتماعية وطبيعية [٩٢].

وبهذا يكون مفهوم الدولة القومية قائماً على الجمع بين كل من مفهومى الأمة ككيان اجتماعى طبيعى والدولة القطرية كإطار سياسى تنظيمى ينبثق من ذات الأمة ويعبر عن تطلعاتها وأهدافها، حيث تشير الأيديولوجية القومية إلى العلاقة الوطيدة بين فكرتى القومية والوطنية، باعتبارهما من أهم العواطف الاجتماعية التى تربط أبناء الأمة أو الوطن بعضهم ببعض، وتدفعهم للعمل من أجلها والتضحية فى سبيلها والاعتزاز بماضيها.

فالوطنية – فى رأى القوميين– هى ذلك الشعور الباطنى بالارتباط بالوطن والاعتزاز به، وهى غريزة طبيعية تدفع الإنسان إلى حب الأرض التى يعيش عليها، والتعصب لها

والتضحية فى سبيلها، أما القومية فهى رابطة اجتماعية طبيعية بها ينتسب الفرد لأمة معينة، وهذا الانتساب لا يتحقق إلا بإحساس الفرد بالانتماء للأمة والولاء لها [٩٣].

الوطن فى عمومه هو تلك الرقعة من الأرض التى أصبحت نتيجة لمجموعة من العوامل تخص مجموعة معينة من البشر، كالظروف الجغرافية و الأحداث التاريخية، وتعبير الوطن يختلف باختلاف المراد به، إذ قد يعبر عن قطعة صغيرة من الأرض كالقرية، أو المدينة التى ينشأ عليها الإنسان، وهذا هو المفهوم اللغوى والاجتماعى للوطن، وقد يكون أوسع من ذلك بحيث يشمل عدة قرى ومدن، ولكنه يظل جزءاً من إقليم الدولة، وهذا هو المفهوم الإدارى أو المحلى للوطن، وقد يراد به إقليم الدولة بكاملة وهو المفهوم السياسى للوطن حيث يتمتع بالمواطنة كل من يحمل جنسية الدولة.

ويرى الاتجاه القومى أن مفهوم الوطن يختلط بمفهوم إقليم الدولة، وهناك أخيراً الوطن القومى وهو الوطن المرتبط بأرض الأمة، وهو قد ينطبق على إقليم الدولة إذا كانت دولة قومية وقد يشمل أقاليم لعدة دول، وفى هذه الحالة يعبر عن المفهوم المعنوى للوطن أى أرض الأمة، وبناء على ذلك فإن معانى الوطن رغم اختلاف المراد بها فإنها جميعاً متداخلة فى المفهوم وتشكل كلاً واحداً متكاملاً [٩٤].

ويشير أيضاً إلى أن الشعور بحب الوطن (الانتماء) يبدأ بالمنزل الذى تنبت فيه بذرة الوطنية الأولى، ثم المدرسة التى لها دور كبير فى إحياء الشعور الوطنى والقومى لدى الطفل، حتى إذا أصبح شاباً نمى إدراكه وثقافته وأصبح هذا الشعور الوطنى والقومى عنده عقيدة راسخة فى قلبه ووجدانه، لأن الوطنية هى ارتباط الإنسان بأرضه أو موطنه، والقومية هى تلك الرابطة التى تربط الفرد بالجماعة الإنسانية التى ينتمى إليها، أى أمته العربية التى تتكون من مجموع الدول والأقطار العربية، ولهذا فإن الوطنية هى أساس القومية وكل شعب عربى هو جزء من الأمة العربية [٩٥].

– نظرة تحليلية نقدية

عند تحليل فكرة الوطنية والانتماء من ذلك المنطق الذى يتحدث به القوميون، نجده على قدر كبير من الإنشائية التنظيرية، لأنه أهمل تحليل أبعاد الفرد كبنية سيكولوجية تتفاعل مع الآخرين، وبالتالى مع الوطن ككل من حيث إنه يمثل مجموع الأجزاء، يتحدث هذا الاتجاه من منطلق أحدى النزعة والهدف، تناسى أن الإنسان كفرد لديه درجة قوة من العواطف بجميع أنواعها، تقوى حينما تأخذ، تعطى حينما تجد عطاء الآخر، وما علاقة

الفرد الجزئى من حيث العاطفة إلا علاقة أخذ وعطاء، كيف يمكن أن نطالب ذلك الفرد الجزئى بأن يعطى المجتمع ويشعر به وينتمى إليه فى الوقت نفسه الذى يشعر هذا الفرد بأن المجتمع لا يعطيه شيئاً؟

أتى الخطاب الإنتمائى للقومية العربية أحدى النزعة من الجانب السلطوى، وهو من ضمن الخطابات الاستهلاكية، حيث نظر للفرد من منظور ولاء ذلك الفرد ليس للمجتمع بل للنظام الحاكم، وتجاهل تفاعل الفرد بمجتمعه من عطاء متبادل، فقوة الحنين والارتباط والشعور بالانتماء يزيد وينقص عند الأفراد، وبالتالى مشاعر المجتمع ككل والتى تشكل مجموع إرادات ومشاعر الأفراد، و بالتالى تختلف درجة تعلق الفرد وانتمائه للوطن، كما أن هناك فرق بين شعور الفرد وعاطفته تجاه المكان الذى ولد فيه وكبر وكَوَّن فيه علاقات اجتماعية على المستوى الأسرى والعائلى وبين شعوره تجاه الوطن كدولة تتجسد فيها الإرادة فى إرادة السلطة الحاكمة، فالتعلق والحنين و الذكريات شئ، والولاء والتضحية فى سبيل الوطن شئ آخر، ولا يمكن اعتبارهما شيئاً واحداً، فالأولى: تتعلق بالذكريات والحنين إليها، والثانية: تتعلق بمفهوم الأخذ والعطاء، ومعيار الثانية لا يكمن فى المشاعر الفردية بل فى معيار التفاعل المتبادل بين الفرد والوطن.

وفى الوقت نفسه يظهر الصراع بين القومية والقطرية فى التناقض بين التنظير أو الخطاب الإنشائى وبين الواقع، لأنه لا يخفى على أحد القيود الموضوعة من التأشيرات وأفكار الكفالة والإقامة، وإلى آخر تلك القوانين التى تضعها كل دولة عربية تجاه الدولة العربية الأخرى، وهى أكثر تعقيداً من القوانين الموضوعة تجاه الدول الأوروبية والأمريكية، بحجة أن الحدود الحالية القائمة بين مجموعة الدول العربية هى حدود قد رسمتها الأيدى الاستعمارية، وكعادة العقل العربى يبحث دائماً عن الآخر لتحميله ما يريد تبريره، فإن كان الاستعمار قد حدد حدوداً للدول المستعمرة، إلا أن الأقطار العربية قد أرست قواعد هذه الحدود وقوموها وزادوا عليها للتأكيد على القطرية، وبهذا يكون التناقض بين الخطاب الإنشائى القومى والواقع القطرى.

وعند النظر فى البعد التاريخى لمفهوم الحدود القطرية الخاصة بالدول العربية نجدها منذ القدم، لقد كانت الحدود التقريبية الإقليمية لمصر كقطر مصرى موجوداً منذ تاريخ الفراعنة، وإن كانت تختلف قليلاً لذلك الشكل الحالى، وكذلك الشام وفلسطين والقطر الليبى وأرض الحجاز فى شبه الجزيرة العربية والحبشة، ولم تكن شعوب تلك الأقطار من

الناحية التاريخية فى حال إدراك لفكرة القومية لأنها كانت مختلفة القوميات كالمصرية والحبشية والعربية والبربرية، ولكنها كانت على وعى تام بالقطرية فى الأقطار الحضارية والقبائلية فى الأقطار الأخرى، ويعنى هذا أن التنازع بين القومية والقطرية يكمن أيضاً فى المستوى الشعوبى بجانب السلطوى.

٢- الوحدة العربية بين الواقع والتنظير

لقد تأسست فكرة القومية على أساسين، الأول: معنوى والثانى: مادى، يقوم الأول على إدراك الأفراد وشعورهم الجماعى بوحدة كيانهم، الأمر الذى يدفعهم للحياة المشتركة فى أمة واحدة، والثانى يتجسد فى ضرورة وجود جسم عام يكون بمثابة القاعدة التى ترتكز عليها هذه الروح المشتركة للجماعة الواحدة.

أما العامل الأول وهو المعنوى، يرتكز فى أساسه على ثلاثة عوامل أساسية: اللغة، الدين، التاريخ، وبالنسبة للغة فإن لها دور مهم فى تحقيق التآلف الاجتماعى والانسجام العاطفى والوحدة الروحية بين أبناء الأمة الواحدة، فاللغة من أهم العوامل التى يمكن بواسطتها التمييز بين الأمم المختلفة، ولذا اعتبرت اللغة أحد العناصر الأساسية لتكوين الأمة، ولذلك سُميت اللغات المختلفة بأسماء الشعوب المختلفة.

وفى الواقع أن الاتجاه القومى قد ركز على عنصر اللغة لتكوين القومية إلا أن فى المستوى الواقعى نجد شعوباً مختلفة تتحدث لغة واحدة كالشعب الإنجليزى والأسترالى والأمريكى، كما أن الأسبان يتفقون فى اللغة مع بعض شعوب أمريكا الجنوبية، و قد يحدث العكس حيث نجد لغات مختلفة لشعب واحد كالشعب الهندى والشعب السويسرى، وتبرير ذلك أن الشعوب التى تتكلم لغة واحدة هى فى الأصل ذات أصل مشترك كما هو الحال بالنسبة للشعب الأمريكى الحالى والأسترالى وبعض شعوب أمريكا الجنوبية، حيث تكون معظمها نتيجة للهجرات التى أعقبت حركة الكشوف الجغرافية، أما فيما يتعلق بحالة وجود لغات مختلفة لدى شعب دولة واحدة، فإنه يرجع فى الحقيقة إلى أن هذه الشعوب فى البداية هى عبارة عن مزيج من شعوب مختلفة، احتفظ كل منها بلغته الأصلية كالشعب السويسرى.

لقد اعتُبرت اللغة فى الفكر القومى العامل الحاسم للوحدة العربية أو الدولة القومية، من منظور أنها العامل الحاسم فى تمييز الأمم بعضها عن بعض وفى بناء الدولة

القومية، باعتبار أن الجنس البشرى مقسم طبيعى إلى أمم تتكلم لغات مختلفة، ويجب بناء على ذلك أن يكون لكل أمة حقها الشرعى فى أن تكون منفصلة بذاتها وأن تكون دولة قومية مستقلة خاصة بها، وبالتالى فطالما أن الأمة العربية تتخذ من اللغة العربية أساساً لها، فإن هذا يعبر عن وجود الأساس المكون للقومية العربية والانتماء لها، لأن اللغة هى المعيار الأساسى لانتماء الفرد للأمة، كما أن اللغة هى العلامة المميزة لوجود الأمة والعنصر الأساسى لتحديد شخصيتها القومية [٩٦].

ولكن إن كانت هذه الأفكار تلقى قبولاً فكرياً فى المستوى العام إلا أنها تحتوى على التناقض فى المستوى المنطقى، وأيضاً سعة المسافة بين الجانب التنظيرى والجانب الواقعى، حقيقة لايمكن اعتبار اللغة العامل الحاسم لوحدة الدول، أو للوحدة القومية فهى من العوامل المهمة وليست الحاسمة، لأن هناك فرق بين العامل المهم والعامل الحاسم، والدليل على ذلك أن الأمة العربية فشلت فى تحقيق الوحدة القومية فى المستويين السلطوى والشعبى على الرغم من وحدة اللغة والدين.

هناك نقد آخر يكمن فى اعتبار اللغة معيار أساسى لمشاعر الانتماء، انتماء الفرد للمجتمع، فمشاعر الانتماء لا تعتمد فى معيارها على اللغة وحدها، بل كما سبقت الإشارة على فكرة الأخذ والعطاء، أى فكرة العدالة الاجتماعية، فالفرد حينما يشعر بأنه يأخذ على قدر ما يعطى، فإن هذا الشعور يجعل علاقته بالمجتمع تتصف بالعدالة، وهذا هو القانون الطبيعى الذى خلق عليه الإنسان، وعندما يتحقق ذلك يشعر الفرد بالانتماء إلى المجتمع، وعلى الأخص عند وجود أحد مقومات الانتماء الذى يتبلور فى اللغة المشتركة، فاللغة إذن ليست أساس الانتماء ولكنها من مقوماته شريطة تحقيق العدالة بين الفرد ومجتمعه، إذ كيف يشعر الفرد بالانتماء فى مجتمعه الذى يشعر فيه بالاضطهاد والتهميش المؤدى إلى حالة الاغتراب فى وطنه ؟!

وإن كانت اللغة هى أساس الانتماء، فكيف تفسر حالات الاغتراب الفكرى والنفسى التى يعيشها أفراد المجتمع فى أوطانهم على الرغم من وحدة اللغة؟، فهناك فرق كبير بين مقومات الشئ وأساسياته التى تعتبر كشروط أساسية لتحقيقه، والتى منها العدالة التى تحدد علاقة الفرد بالمجتمع، وتنمى شعوره بالانتماء لمجتمعه أو للجماعة، ولهذا لا تكفى فكرة اللغة وحدها واعتبارها عنصراً أساسياً للقومية العربية، بل يجب توافر عوامل كثيرة من أهمها العدالة الناتجة عن تفاعل الفرد ومجتمعه، وكذلك وحدة الثقافة العقلية التى تتجه وفق مبادئ القانون الطبيعى فى المجتمع.

يمكن الاستدلال على ما سبق بأن سلمان الفارسى وصهيب الرومى وبلال الحبشى لم يكونوا عرباً، وكان انتمائهم ومشاعرهم فى ظل نصرة النبى (ﷺ) على درجة شديدة من القوة، فربطوا مصيرهم بمصير العرب واعتنقوا الدين الإسلامى، وضحوا بكل ما يملكون فى سبيل نصرة الإسلام، وفى العصر الحديث نجح الاتحاد الأوروبى فى الوحدة على الرغم من اختلاف اللغة بين الدول المتحدة فيه، بين الإنجليزية والفرنسية والألمانية.........الخ.

فالانتماء لا يعتمد فى أساسه على فكرة أحادية تتبلور فى اللغة أو على عوامل متشابهة بين الأفراد فقط، بل إن هناك روح اجتماعية تتبلور من خلال تفاعل الفرد بالجماعة أو المجتمع، وهى أشبه بحالة الذاتية المشتركة، بمعنى النزوع الفطرى لدى البشر للتعامل المتبادل والنزوع للاستجابة المتبادلة، وبعض هذا النزوع الفطرى عرفانى أو فكرى وبعضه وجدانى عن طريق الاكتساب المتبادل بين الفرد والمجتمع، تظهر الطبيعة البشرية والشخصية الإنسانية من خلال العلاقات بين الناس بعضهم البعض، وهكذا فإن البشر منذ طفولتهم الأولى لديهم توجه إزاء البشر الآخرين باعتبارهم القسمة الأهم المميزة للبيئة، ويدل هذا بالضرورة – من منظور تطورى – على تحول وجدانى ومعرفى ونزوعى واعتمادية متزايدة على العلاقات بين أفراد النوع والانفتاح تجاههم والضعف إزاءهم[٩٧].

لا تنمو قدرات البشر ولا مشاعرهم ولا تتحول من قوة إلى ضعف أو العكس إلا من خلال شبكة التفاعل الجمعية بين الأفراد بعضهم البعض، وذلك فى إطار وضع اجتماعى، والتى تتبلور فى علاقة الفرد بالمجتمع، وقدرات الروح الاجتماعية لا تقوى إلا بتوافر العدالة بين أفراد المجتمع ولا تكتمل إلا بها، وبالتالى ينمو شعور الفرد بالانتماء، فالانتماء ليس نتيجة وحدة اللغة بل نتيجة تحقيق العدالة فى المجتمع الذى يعيش فيه الفرد.

إذن يمكن القول بأن على الرغم من أهمية اللغة فى الحفاظ على هوية المجتمع، وأن الفروق اللغوية من شأنها أن تحد من مظاهر الوعى القومى، وأن تزايد الشعور باللغة المشتركة يؤدى إلى نمو الإحساس بالقومية، إلا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن اللغة المشتركة هى الأساس أو المفتاح الوحيد لوحدة القومية العربية، لأن معظم دول العالم المعاصر بها أقل من سبعين فى المائة من سكانها يتكلمون لغة واحدة، فالوحدة والاختلاف فى اللغة لا يمكن الاعتماد عليها كمعيار واضح لوحدة أو انفصال الأمم، سواء منها تلك الأمم القديمة أو الحديثة، ولكن هناك عوامل أخرى كالنظم السياسية والمصالح المشتركة فى

المفهوم والأيديولوجية، وكذلك النظم الاقتصادية، وليست اللغة هى العامل الحاسم فى الوحدة بين الدول العربية.

أما العامل الثانى للقومية العربية فهو الدين، يرى القوميون وكذلك الوعى العربى العام أن علاقة الدين الإسلامى بالعرب والقومية العربية علاقة تاريخية عريقة لا انفصام فيها، فالعروبة تعنى الإسلام والابتعاد عن الإسلام معناه انفصال البناء عن أساسه، ولذا فالدين- فى رأيهم- هو أساس الوحدة وهو القول إسلامى معناه عربى.[(٩٨)]

حقيقة إن الإسلام هو الذى جمع العرب لأول مرة فى تاريخهم فى إطار اجتماعى واحد، إذ لم يسبق لهم أن توحدوا فى إطار فكرى وعقائدى واحد فى تاريخهم قبل الإسلام، ولقد ساعد على القيام بهذا الدور طبيعة الدين الإسلامى ذاته، لذا فقد أصبح الإسلام بالنسبة للعرب منبع حضارتهم وأساس تفكيرهم، وهو الذى مَكن العرب من تكوين أمة ذات سلطان، بعد أن كانوا متفرقين فى قبائل متنازعة باستمرار على أبسط الأمور، يدفعها التعصب القبلى.

ولكن هناك خلط معرفى لدى الاتجاه القومى بين مفهوم الدين ومفهوم العروبة، فالدين ليس هو العروبة، لأن الدين فى أبسط معانيه هو اعتقاد الأفراد تجاه أوامر ونواحى الإله، والذى يكمن فى الدين الإسلامى اعتبار الإله إله واحد وأن الرسول (ﷺ) هو مرسل من عند الله والإيمان والعمل بالقرآن والسنة، أما العروبة فهى نوع من العرقية أو الجنسية التى تربط بين أفراد المجتمع كوحدة المكان أو الدم أو اللغة أو الوطن، وبالتالى فالدين هو الإسلام أما القومية فهى العربية، إذن ليست العروبة هى الإسلام.

كما أن نظرة الإسلام تختلف عن نظرة القومية أو العروبة أو القطرية على الرغم من عدم التعارض بينهما، فالإسلام نظرته عالمية الأفق لا ترتبط بالجنس أو النوع أو اللغة أو القومية أو الدم، بينما تعتمد العروبة على فكرة القومية المحددة بالعرق أو الجنس واللغة، والحضارة الإسلامية قد بُنيت على وحدة الدين باختلاف القوميات واللغات، وعلى الرغم من أن العرب هم الرواد الأوائل للثقافة الإسلامية، إلا أن اطراد تقدمها وسعة انتشارها لم يتحقق إلا بفضل مساهمة الشعوب الإسلامية غير الناطقة بالعربية من فرس وخراسانيين ومصرين وأتراك، وقد كتب بعضهم بالعربية وبلغاتهم الأصلية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لو لم تتح للعرب فرصة حمل رسالة الإسلام والخروج بها من دائرة حياتهم الجاهلية شبة المغلقة، لما تيسر لهم التعرف المتكافئ على التراث العقلى

للعالم القديم، فتاريخ العرب القديم لم يحمل أى بذور أو إرهاصات تصلح للتطور بقوتها الذاتية لكى تنشأ عنها مواقف فكرية وثقافية وعلمية، وليس معنى ذلك أن هناك تعارض بين العروبة والإسلام، أو بين الوحدة الإسلامية والدولة القومية العربية، بل إن قيام الدولة القومية العربية من شأنها أن تعزز بالوحدة الإسلامية، ولكن المقصود هنا تبيان الفرق بين مفهوم الدين ومفهوم القومية، وأيضاً توضيح أن وحدة الدين لا تؤدى إلى نتيجة حتمية لتوحيد القوميات توحيداً تاماً، ولكنها تؤدى إلى وحدة الأيديولوجية الفكرية للقوميات المختلفة.

عند استقراء التاريخ نجد أن اعتناق شعوب وقوميات وأقطار مختلفة فى أصولها التاريخية لدين واحد ليس معناه انصهارها فى بوتقة واحدة، أى تحولها إلى أمة أو دولة قومية واحدة وفقدان كل منها لتاريخها[٩٩]، ولا يعنى هذا أن الدين لا يؤثر بدوره فى كيان الأمم وطبيعة تكوينها، فالدين ذا تأثير بالغ على القوميات والأقطار، ولكن من الملاحظ أن العامل القطرى لا يندثر لأنه من ضمن القانون الطبيعى الذى خُلق عليه المجتمعات البشرية- شعوب وقبائل- وهذا واضح من خلال التاريخ، وعندما قام العرب بالفتوحات الإسلامية فى بادئ الأمر وانضم إليهم أفراد شعوب المجتمعات القطرية المفتوحة، بدأ الخلاف واضحاً بين حركة التعريب وحركة نشر الإسلام، وتعرض العرب نتيجة هذا التصادم والتنازع بين القومية والقطرية لأزمات فرضت عليهم بلورة لمفهوم العروبة سيما فى فترة الحكم العباسى، فالأمم الأخرى وإن قبلت الإسلام فإنها لم تقبل العرب للحفاظ على قوميتهم، وسرعان ما قامت ثورات قومية لدى هذه الأمم ضد العرب وحركات انفصالية عن سلطانهم، وما ترتب على ذلك من حركات اجتماعية وفكرية ذات صبغة دينية.

والحركات الشعوبية هى تعبير عن وعى الأمم الأخرى، وخاصة الأمة الفارسية بذاتيتها القومية، وباقى الأقطار المفتوحة حاولت الانفصال بذاتيتها عن القومية العربية ككل، وتشكلت فى حدود موضوعة ذات سيادة سياسية منفصلة واقعياً وعملياً ونظرياً عن الوحدة التامة التى ينادى بها القوميون فى خطاباتهم الإنشائية، وذلك بالرغم من وحدة الدين واللغة، وهذا يدل على أن الدين ليس هو العروبة، وذلك لا يقلل من قيمة أو أهمية العامل الدينى لوحدة الأمة، فالإسلام دين عالمى وليس قومى، نزل للإنسانية جمعاء، لا يخص قوم أو أمة دون غيرها، لا يفرق بين جنس وآخر، إلا أن للعرب فيه مقاماً خاصاً، فهم الذين احتضنوا دعوته وجاهدوا فى سبيل الحفاظ عليها.

أما العامل الثالث وهو التاريخ، فلقد أجمع مفكروا القومية على أن الجذور التاريخية لقومية مجتمع ما يدل على الروابط الوثيقة التى تصل اتجاهات الحركة القومية بمسيرة الأمة فى التاريخ، وتوضيح مدى انبعاثها من واقع تطور الأمة وتطلعها الدائب على رقيها وتقدمها وفق منظور أهداف وطموحات أفرادها المتحدة من ماضى الأمة العريق والمنطلقة صوب مستقبلها الذى تأمل تحقيقه، لأن التاريخ يحمل من الأحداث المتشابكة التى لها أثر بالغ فى حياة الجماعة وتُعبر عن أفراحها وأحزانها وآمالها وآلامها، والمعارك التى خاضتها سواء تلك التى انتصرت فيها أو منيت بالهزيمة، وما يروى من حقائق وأساطير تمجد بطولات الأجداد والمعبرة عن تاريخ الجماعة.

ويرى القوميون أن كل أمة بسبب عامل التاريخ، يكون فيها شعور عميق بالوحدة و التضامن، يؤثر ذلك على نفوس أفرادها ويسيطر على أسلوب تفكيرهم ونظرتهم للحياة، ويدفعهم للتعاون من أجل بناء المستقبل، لذا ففى رأيهم أن الوحدة التاريخية تلعب دوراً كبيراً فى تكوين الأمة وبناء الدولة القومية، فكل أمة تنتسب إلى تاريخ واحد تنصهر فيه وتستمد من ذكرى أحداثه شعوراً وفكراً واحداً ورغبة مشتركة فى العيش معاً.

يشير هذا الاتجاه إلى أهمية العامل التاريخى للقومية العربية بقوله: "إن تاريخ كل أمة هو عبارة عن الوعاء الذى تحفظ فيه ذكريات حياتها الماضية وتجاربها الخاصة، لأن اختلاف حوادث التاريخ وتجاربه من جماعة لأخرى يجعل الأمم مختلفة فى أفكارها وأيديولوجيتها ومزاجها النفسى الناشئ عن تاريخها، وكذلك فى نظرتها للأمم الأخرى، ولهذا فإن الدول القومية تهتم بالمحافظة على تاريخها وتدريسه لأجيالها حتى تحافظ على أصالتها وهويتها القومية التى تميزها عن غيرها، ومن هنا فإن الاعتزاز بالتاريخ يعبر عن الاعتزاز بالذات القومية عن الأمم، ولذا يعتبر التاريخ العربى الإسلامى من العوامل الأساسية المكونة للقومية العربية".[١٠٠]

فى الحقيقة توجد عدة ملاحظات تختص بالعامل التاريخى وأثره فى القومية العربية، منها أن التاريخ المدون فى صحائف المطبوعات والمخطوطات بوجه عام ولدى الأمة العربية بوجه خاص، قد يكون صورة صحيحة أو مشوهة أو مغلوطة، ذلك لأن عملية التأريخ بها الكثير من المغالطات التاريخية المدسوسة من الجانب السلطوى، والتى لا تمت فى كثير من الأحيان للواقع بصلة مثل انقلاب الهزيمة إلى نصر، والتدهور إلى تقدم ورقى وحضارة، أو تكون متأثرة بعواطف ونزعات مذهبية وشخصية، وهذا ما دعى الكثير من

المؤرخين إلى اللجوء لمحاولة إعادة كتابة التاريخ بعد وضوح فكرة إبادة أو تشويه الفترات السابقة بعد تغير السلطة.

ولعل كتابات المفكرين الغربيين حول فكرة القومية وعامل التاريخ[١٠١]، هى ما دفع العقل العربى إلى اعتبار وحدة التاريخ من العوامل الأساسية التى تؤدى بالضرورة إلى الوحدة القومية العربية، وفى ذلك تداخل معرفى بين مفهوم القومية الوطنية الموجودة فى الدولة الواحدة الممزقة إلى دويلات بذات قومية واحدة، وتوحيدها فى دولة سياسية ذات سيادة واحدة كما حدث فى إيطاليا وألمانيا، وبين مفهوم الوحدة العربية تحت شعار القومية العربية للدول العربية القائمة بالفعل والتى تختص كل منها بسيادة ذاتية.

حقيقة لا شك فى أن الوعى التاريخى يُعد عنصراً حيوياً للوعى القومى، إذ لا يمكن تصور وجود شعور قومى دون أن يكون هناك وعى تاريخى، حيث أن الوعى القومى يستمد روحه وأفكاره من الماضى، ويقوم على إحساس المجتمع بروح التاريخ وإدراك العناصر التى تفاعلت فى صنعه، ولكن الوقائع التاريخية عادة ما تكون فى حد ذاتها سلاحاً ذا حدين، إذ قد تشكل عاملاً إيجابياً فى بناء الوحدة أو الأمة، وقد تكون من ناحية أخرى عاملاً سلبياً يؤدى إلى تفككها وضعفها.

إن وحدة التاريخ بالمعنى المطلق من الأمور التى لا يمكن التحقق من صحتها، بل من الأرجح أنها لم تتحقق، ففى الدولة القومية توجد بعض الأقطار التى لم يتحد تاريخها مع بقية أقطارها إلا منذ فترة زمنية قريبة، كما توجد بعض الأقطار التى يختلف تاريخها عن أقطارها الباقية قليلاً أو كثيراً، ومثال ذلك: تاريخ القبائل العربية قبل الإسلام فى شبة الجزيرة العربية وتاريخ الشام وتاريخ مصر وتاريخ شمال أفريقيا وتاريخ السودان، لم يكن لدى كل منها تاريخ متوحد مع الآخر، وبعد الإسلام والفتوحات الإسلامية ظل تاريخ كل منها فى الوعى الشعوبى فترة طويلة، ثم حدثت صراعات فى الفترة العباسية الثانية وتكونت الولايات فى الخلافة وما كان للخليفة إلا الاسم، ولهذا يمكن اعتبار وحدة التاريخ بمعنى الوحدة النسبية التى تتجلى فى أهم صفات التاريخ العامة التى تعبر عن عامل شبه مشترك فى العادات والتقاليد واللغة، ولذا لا يمكن اعتبار التاريخ من العوامل الرئيسة لتكوين الوحدة العربية تحت شعار القومية العربية بل يمكن اعتباره من العوامل المساعدة.

ولقد سبقت الإشارة فى البعد التاريخى إلى الصراع التاريخى على السلطة والمال،

فالتاريخ ينبئ بالفرقة من خلال الأحداث التى عبرت عن الصراعات والنزاعات بعد موت الرسول (ﷺ)، بين الهاشميين وبنى أمية فى الجمل وصفين وكربلاء وثورة الحجاز وموقعة الزاب والعباسيين، وبين العلويين والعباسيين، وبين الحجاز والدولة العثمانية، أدت تلك الصراعات والنزاعات إلى التعدد والفرقة عبر التاريخ، فأى تاريخ ذلك الذى يمكن أن يؤدى إلى الوحدة؟

يمكن الاستنتاج من الاستقراء التاريخى ثلاثة أمور، الأول: أن بناء فكرة القومية والوحدة العربية فى أحد عواملها الأساسية على العامل التاريخى، هو فى الواقع غير منطقى لأن النتائج تتعارض مع المقدمات، فإن كانت المقدمة هى الوحدة التاريخية فى التاريخ، فإى وحدة تلك؟ فعند استقراء التاريخ عبر الأحداث منذ السقيفة إلى انهيار الدولة العثمانية نجد فيه الصراعات والنزاعات والتعديات والمؤامرات والاغتيالات، ومحاولات انفصال الأقطار عن بعضها لتكوين دول مستقلة ذات سيادة، ونتيجة ذلك التاريخ أدى إلى تكوين الدول العربية المستقلة عن بعضها، ولا يمكن أن يؤدى إلى الوحدة، وهذا التداخل المعرفى فى العقل العربى ما هو إلا نتيجة لتوهم واستنتاج نتائج من التاريخ متناقضة مع مقدماتها.

والثانى: الادعاء بأن الدول العربية كانت واحدة عبر تاريخها ويؤلف بينها وحدة التاريخ، وأن الاستعمار هو الذى جاء وقسمها ووضع الحدود بينها، إنما هو ادعاء ناتج عن عقل متناقض غير منهجى، لأن الترتيب التاريخى يقر بأن الاستعمار الأوروبى قد أتى بعد القرن الثامن عشر الميلادى، وأتمت أيديولوجية الاستعمار الأوروبى العسكرى شكلها النهائى بعد الحرب العالمية الأولى، وكادت أن تنتهى بشكلها العسكرى بعد الحرب العالمية الثانية، ليحل محلها أيديولوجية أخرى تكمن فى الاقتصاد السياسى، وقبل القرن الثامن عشر كانت هناك - كما سبق القول- عدة دول إسلامية متنازعة مع بعضها البعض عبر تاريخها، ولم يحقق الاستعمار أهدافه إلا من خلال تفكك وانهيار وتعدد وتنازع تلك الدول.

والثالث: تشجيع الدول الغربية للحركة القومية العربية فى أثناء الحرب العالمية الأولى كوسيلة لإضعاف الدولة العثمانية، فإن فكرة القومية قد أتت فى مقابل فكرة الخلافة الإسلامية، ثم تحولت بعد انهيار الخلافة العثمانية إلى مواجهة القطرية، فأصبح التنازع والصراع بين القومية والقطرية التى تشكل الصيغ السياسية للدول العربية الحديثة.

أما بالنسبة للعوامل المادية التى اعتبرها القوميون من العوامل الأساسية التى يمكن أن

يكون لها دور فى القومية العربية فهى تتلخص فى ثلاثة عوامل، الأول: وحدة الأصل أو العرق، والثانى: وحدة الأرض والطبيعة، والثالث: الوحدة الاقتصادية والمصالح المشتركة.

وبالنسبة للعامل الأول وهو وحدة الأصل أو العرق، فإنه من العوامل المادية التى تلعب دوراً أساسياً ومؤثراً فى تكوين الدول القومية، والاعتقاد بوحدة الجنس هو الشعور الذى كان سائداً لدى معظم الشعوب القديمة، ولكن لم يعط القوميون العرب أهمية كبيرة لذلك العامل لانتقادهم نظرية النقاء العرقى، وموقفهم فى ذلك على قدر كبير من الصواب، فسلموا بوجود الكثير من الفوارق بين البشر فى الخلقة وطرق التكفير، ورفضوا فكرة الاستعلاء العنصرى و التسامى والتفوق العرقى.

وذهبوا إلى أنه لا يوجد شك حول وحدة الأصل فى الجماعات البشرية الأولى التى عاشت فى عزلة تامة عن بعضها البعض، إلا أن وحدة الأصل أو الدم لا يمكن استمرارها فى المراحل اللاحقة لتطور الجماعات البشرية، حيث انتهت فى الحقيقة بمجرد اختلاط البشرية ببعضها البعض وكونت مجتمعات كبيرة وشكلت دولاً قومية، ومن المرجح- كما سبق القول فى الفصل الثانى: بنية الهوية العربية- أن الجماعات البشرية لم تمكث فى مرحلة النقاء إلا فترة قصيرة، ما لبثت بعدها أن تجاوزتها إلى مرحلة الاختلاط والاندماج مع غيرها، اندفاعاً وراء ضرورات الحياة التى لن تتحقق إلا من خلال العيش فى جماعة واسعة، فلم يعد فى الإمكان فى العصر الحديث الادعاء بنقاء الجنس أو وحدة الأصل الصافى.

أما العامل الثانى، البيئة الجغرافية، فلقد ذهب القوميون إلى أن الأرض عامل أساس لوجود الأمة، لأن الأمة هى عبارة عن جماعة بشرية متآلفة ومنسجمة معاً، يرتبط أفرادها بروابط متينة تقوم على عوامل متعددة ومختلفة من أمة لأخرى، تجعلهم ينتمون لأسرة كبيرة واحدة ويرتبط مصيرهم بمصيرها، والتآلف والانسجام الجماعى يؤدى إلى تنمية الإحساس بوحدة الانتماء والمصير، ولا يمكن أن يتحقق ذلك دون تفاعل اجتماعى بين أبناء الجماعة وحياة مشتركة تقوم على معايشة جماعية لمدة طويلة من الزمن فى رقعة معينة من الأرض، كما أن الهجرة عن المنطقة الجغرافية التى تتخذها الأمة وطناً قومياً لها لا تفقد الجماعة المهاجرة قوميتها، إلا أن الهجرة لمدة طويلة تستغرق حياة أجيال، والدائمة منها تؤدى إلى فقدان الجماعة المهاجرة لقوميتها الأصلية.

والهجرة الدائمة توقف التفاعل فيما بينها وبين الجماعات المقيمة على الأرض،

وهذا يشير إلى أهمية عامل الأرض فى نشؤ الأمم، فالهجرة الدائمة عن الأرض التى تعيش عليها الأمة الواحدة تؤدى إلى خلق أمة جديدة فى أرض جديدة وهى الأرض التى اتخذتها الجماعة المهاجرة وطناً لها.

والوطن العربى من حيث الطبيعة ليس به وجود حواجز وموانع طبيعية من شأنها أن تكون حاجزاً معرقلاً لعملية التوحيد السياسى فى إطار قومية واحدة، وفى رأى القوميين فالبيئة الطبيعية والحدود الجغرافية لها تأثير فى نشوء الأمم والدول القومية، بما تضيفه البيئة على أبناء كل أمة من سمات وطبائع وطرق تفكير وسجايا خاصة تميزها عن غيرهم من أبناء الأمم الأخرى، والبيئة الجغرافية للوطن متقاربة إلى حد كبير، وبناء على نظريات تأثير البيئة على العقل البشرى وسلوكياته، فإنه من المفترض أن يكون العقل العربى متشابه ومتقارب مما يساعد على وحدة القومية العربية.[١٠٢]

حقيقة إن كثير من المفكرين والفلاسفة قد أشاروا إلى الارتباط النوعى بين ظروف البيئة الطبيعية وبين صفات الشعوب وطبائعها أمثال أرسطو وابن خلدون ومنتسكيو، فالطبيعة الجغرافية من شأنها أن تترك آثارها وبصماتها الواضحة فى التكوين الخلقى لأفراد الجماعة، وفى تنظيماتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأرجعوا اختلاف الأمم إلى اختلاف بيئاتها الطبيعية، حتى أصبح التأكيد على أهمية أثر البيئة الطبيعية فى الأمم أمراً معروفاً شائعاً، ظهرت فى ذلك الأبحاث العلمية عن علم الجغرافية البشرية التى تتضمن تحليل طبيعة علاقة الإنسان بالبيئة الجغرافية.[١٠٣]

وإن كان هناك اتفاق فى الآراء بصدد تأثير البيئة الجغرافية فى الإنسان وطبائع الأمم، إلا أنها اختلفت فى كيفيات ذلك التأثير، فالبعض منها يرجع الإبداع والذكاء والتنظيم لأثر المناخ، والبعض الأخر يرجع العقل الصانع المبدع إلى المناخ البارد.... وهكذا، ولذا لم ترتق الدراسات إلى مستوى الحقائق العلمية، ولكنها اتفقت على الفكرة الأساسية وهى أن للبيئة الجغرافية أثر كبير على طبائع وسلوكيات الأمم، فللظروف البيئية الطبيعية وخاصة طبيعة الأرض وأحوال المناخ تأثير واضح فى تنظيم الجماعات الإنسانية وفى إحداث الفوارق فيما بينها، فشكل الأرض وطبيعتها وموقعها وحدودها ومناخها وثروتها الطبيعية لها أثر كبير فى أسلوب حياة المجتمع والسلوك الاجتماعى والسياسى والاقتصادى.

نظر دعاة القومية العربية إلى ذلك بمنظورين، الأول: البيئة الجغرافية للوطن العربى

بعامة على أنه متقارب ومتشابه ودرجة التفاوت فيه ليست عائقاً للوحدة العربية، ولذلك فوحدة البيئة الجغرافية من شأنها توحيد السلوكيات والعادات والتقاليد وأنماط التفكير، وبهذا لا توجد عوائق الوحدة العربية من ناحية البيئة الجغرافية بوجه عام، والثانى: أن الأمة العربية التى تمت حدودها من المحيط إلى الخليج به مناطق مختلفة جغرافياً، من حيث المناخ تختلف المناطق الصحراوية فى مناخها عن المناطق الواقعة على ساحل البحر أو المناطق الجبلية، كذلك الأمر من حيث البيئة الطبيعية من أنهار ومصادر مياه وخصوبة التربة، تختلف مظاهر البيئة فى كافة الأمور الأخرى فى وطن قومى واحد لأمة واحدة.

وإن كان الاتجاه القومى قد نظر إلى البيئة الجغرافية بمنظورين الأول: التشابه والثانى: الاختلاف، إلا أنه رأى فى المنظورين تعزيزاً للوحدة العربية وكيانها، لما يترتب عليه من التكامل فى جميع المجالات، ولكن إن كان العامل الجغرافى لدى الاتجاه القومى يؤدى إلى الوحدة سواء نُظر إليه فى مستواه العام من خلال التشابه أو فى مستواه الخاص من خلال الاتفاق، فلماذا فشل الاتجاه القومى فى تحقيق الوحدة القومية العربية؟ يدل ذلك على أن العامل الجغرافى ليس بالعامل الحاسم لوحدة الدول العربية، فهناك عوامل أخرى كفيلة بإقامتها كما أنها كفيلة بعدم إقامتها، كالعامل السياسى والعامل الاقتصادى، وبعامة فإن العامل الجغرافى للدول العربية لا يقف حائلاً أو عائقاً أمام الوحدة.

أما العامل الثالث فهو العامل المادى المتمثل فى الوحدة الاقتصادية والمصالح المشتركة، يذهب الاتجاه القومى إلى أن العامل الاقتصادى ليس ذا فاعلية كبيرة فى التأثير على وحدة القومية العربية، فالظواهر الاقتصادية والاجتماعية مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، لأن البناء الاجتماعى فى مجتمع معين يعكس الظروف الاقتصادية السائدة فيه، والظواهر الاقتصادية تؤثر فى تنظيم البناء الاجتماعى، وبذلك يكون العامل الاقتصادى أحد العوامل الثانوية التى قد تحظى بقدر من الأهمية فى تجارب قومية.

ولا ينفى أصحاب هذا الاتجاه أهمية العامل الاقتصادى عن معظم العوامل الأخرى، ولكن اعتبروه عاملاً غير قوى فى تكوين القومية العربية، باعتبار أن شعور الأفراد بالانتماء والولاء لجماعة معينة متجانسة ينصهرون فيها جميعاً ويكونون كلاً واحداً متكاملاً، هو شعور قديم صاحب المجتمع الإنسانى منذ بداية تنظيمه فى جماعات قومية متميزة عن بعضها، وإن أخذت هذه الجماعات فى القديم تنظيمات تختلف عما هى عليه الأمم والدول القومية التى ظهرت فى العصر الحديث، وفى

رأيهم أن الاقتصار على عنصر وحدة المصالح الاقتصادية كأساس للقومية والوحدة العربية يخالف الوقائع، باعتبار أن أهم ما يميز الإنسان تعلقه بالقيم والمبادئ والاعتبارات الروحية والمعنوية أكثر من المصالح الاقتصادية.[١٠٤]

لاشك أن فى الوحدة قوة وفى الفرقة ضعف، وعندما نبحث عن الثغرات والمتناقضات فى المستويين التنظيرى والعملى للوحدة العربية، وإظهار الصراع والتنازع بين القومية والقطرية، ليس معنى ذلك رفض مبدأ الوحدة، بل معناه الوقوف على الأسباب التى أدت إلى فشل تلك الوحدة، لقد تحدث الكثير من المفكرين العرب بما يكفى عن مسألة الدولة والقومية والأمة والوحدة العربية، وفى الوقت نفسه كان هناك آخرون يتحدثون عن القطرية ودويلات طائفية عرقية أو دينية، ولم يتحقق شيئ عن الوحدة عكس اطروحات المفكرين الغربيين التى تجد فى الغالب تفاعلات مع سلوك الدولة.

أهمل العقل العربى فى مسألة الوحدة أهم عاملين، السياسى والاقتصادى، ولم ينظر بعين الاعتبار إلى الحد الأدنى من التكامل المستقر نسبياً بين الدول العربية فى هذين العاملين، نظر العقل العربى للشعوب العربية على أنها تملك صفات تفوق البشر من المبادئ والقيم الروحية والمحبة والود الذى يربط أفراد المجتمع بعضه بعضاً، وفى ذلك توهم غير واقعى، لأن الشعب العربى بحكوماته كبقية شعوب العالم لديه الرغبات المادية والمصالح القطرية المتعارضة مع القومية، وكذلك الصراعات التاريخية، والصراعات بين الطبقات المختلفة، وهى طبيعة البشر بأية حال رضينا أم أبينا.

والعامل الاقتصادى بين الدول العربية يشكل معظم العلاقات بينها، فهناك دول غنية فى مواردها الطبيعية وقليلة التعداد السكانى، وبالتالى غنية اقتصادياً، ودول محدودة الموارد الطبيعية وكثيرة التعداد السكانى، وبالتالى تعانى من المشاكل الاقتصادية، ويكمن الصراع بين القومية والقطرية فى مستويين، الأول: السلطوى، والثانى: الشعوبى، وفى الأول فإن سلطة الدولة الغنية تنظر إلى سلطة الدولة محدودة الموارد على أنها فى احتياج لها، فتصبح نظرة فوقية، وإن اتحدت معها فى وحدة سياسية كاملة فإن السلطة الغنية ستفقد قوتها الاقتصادية التى تعتمد عليها اعتماداً كلياً فى وجودها، وبالتالى تنظر إلى موضوع الوحدة القومية بنظرة الريبة لما يتبع ذلك من فقدان للقوة الاقتصادية.

وفى المستوى الشعوبى، فإن شعب القطر أو الدولة الغنية الذى يعيش فى نمط اقتصادى واجتماعى- بموجب ارتفاع مستوى دخل الفرد- أعلى من شعب الدولة الفقيرة،

يرفض الوحدة القومية لأنها تمثل له هبوطاً فى مستواه الاقتصادى، ولهذا نجد الصراع بين القومية فى جانبها النظرى وبين القطرية فى جانبها العملى الواقعى، فنجد الدول الغنية تضع القيود القانونية الكثيرة أمام شعوب الدول العربية الأخرى الفقيرة، بحجة أنها عمليات تنظيمية للعمالة، وهى فى الواقع للحفاظ على المستوى الاقتصادى لها.

عندما تكون الفوارق الاقتصادية كبيرة بين الدول بعامة والدول العربية بخاصة تضعف إرادة الدول الغنية نحو الوحدة، بل وتعمل على عدم إتمامها فى الواقع على الرغم من اتجاه الخطاب السياسى النظرى، ويظهر التنازع بين القومية والقطرية فى المستويين السلطوى والشعبى، والواقع خير دليل على ذلك، فتنظير دعاة الوحدة القومية العربية فى مسألة تهميش العامل الاقتصادى جاء بعيداً كل البعد عن الواقع وفهم البناء الإنسانى البشرى وطبيعته.

وجدير بالذكر أن بعض الأفكار العربية التى نادت فى خطابها السياسى النظرى بالوحدة القومية، كانت تطبق نظاماً اقتصادياً مختلفاً اختلافاً جذرياً عن الأقطار العربية الأخرى، فظهرت فكرة الوحدة على الساحة العربية من خلال المجتمعات التى كانت تدين بالنظام الاشتراكى، والذى قام على أنقاض وتأميم ما هو فى النظام الرأسمالى، والذى نُظر إليه على أنه نظام ليبرالى عقيم به احتكار واستغلال للطبقة العمالية، فقامت تلك الدول بتأميم أصحاب رؤوس الأموال سواء أجانب أو مواطنين، وبذلك اقترنت فكرة القومية العربية بفكرة الاشتراكية، فتخوفت الدول العربية الأخرى التى تدين بالنظام الاقتصادى الرأسمالى، فكانت النتيجة الطبيعية هى الفرقة لا الوحدة، والصراع بين القومية والقطرية، حيث نظر كل منهما للآخر بمنظور عدائى وليس وحدوى لاختلاف الأيديولوجيات الاقتصادية وما يتبعه من فوارق بينهم.[١٠٥]

وكذلك فى المستوى السياسى، فإن النظم الجمهورية فى بعض الدول العربية قامت على أنقاض النظم الملكية، واعتبرت النظام الملكى هو نظام عقيم غير صالح، ولذا قامت الانقلابات فى تلك الدول، والدول ذات النظام الجمهورى هى التى نادت بالوحدة القومية وتحمست لها، فنظرت إليها الدول العربية الأخرى ذات النظم الملكية نظرة عدائيه صراعية، نظرت كل منهما فى علاقتها بالأخرى نظرة شكية مريبة، فكانت بينهما نظرة صراعية، كل منهما ينظر للآخر من خلال العداء بين نظامين سياسيين مختلفين.

من الطبيعى أن كل نظام سياسى يعمل على تثقيف وتغذية الوعى الشعبى بمبادئه

وأسسه، حتى يتم توحيد الأيديولوجية السياسية فى الدولة بين المستوى السلطوى والمستوى الشعبى، فذهب النظام الجمهورى الذى قام على أنقاض الملكية إلى تغذية الوعى الشعبى بمساوئ النظام الملكى، والعكس فى الدول التى تطبق النظام الملكى، ذهبت إلى تغذية الوعى الشعبى بمميزات النظام الملكى، مما أدى إلى التنافر فى مستوى الوعى الشعبى بين الشعوب العربية، متأثراً ذلك الوعى بتنافر وتنازع الأنظمة السياسية.

جانب آخر يزيد من حدة الصراع بين القومية والقطرية ألا وهو نوع الوحدة التى ينادى بها الاتجاه القومى، لم يوضح هذا الاتجاه نوع الوحدة فى المستوى السلطوى فى الجانب التنظيرى، بل اكتفى بالخطاب التنظيرى الإنشائى البعيد عن الواقع وتحدياته، فالوحدة أنواع، والمحور الأساسى الذى يدور حوله هو محور السيادة من حيث تركيزها أو توزيعها، ومنها الاتحاد الشخصى الذى يتم بين دولتين أو أكثر تحت رئاسة رئيس واحد مع الاحتفاظ باستقلال كل منها، وهذا النوع من الاتحاد يُعد أضعف أنواع الاتحادات، فلكل دولة دستورها الخاص بها، وتتمتع بسيادتها الداخلية والخارجية، والمظهر الوحيد من الاتحاد هو وحدة الرئيس، والثانى: الاتحاد الفعلى أو الحقيقى، وهو يتكون من دولتين أو أكثر وتحتفظ كل دولة بسيادتها الداخلية، ولكنها تفقد شخصيتها وتصبح جزءاً من شخصية دولية جديدة هى الدولة الاتحادية.

والنوع الثالث: الاتحاد التعاهدى، ويسمى بالاتحاد الاستقلالى أو الكونفدرالى، وهو يقوم بين دول ذات سيادة بواسطة عقد معاهدة بين الدول المشتركة فى هذا الاتحاد، ولا يترتب على هذا الاتحاد فى الغالب شخصية دولية جديدة، برغم نزول الدولة الداخلة فيه عن بعض اختصاصاتها الخارجية حيث تقوم به هيئة مشتركة، وهذه الهيئة لا تعتبر دولة فوق دولة، إنما تعتبر مؤتمراً سياسياً دولياً، وقراراتها لا تلزم دولة من الدول الأعضاء إلا إذا وافقت عليها حكومتها ووضعتها موضع التنفيذ، كما أن اختصاصات الجمعية محددة فى المعاهدة، وهو عامة مرهون باحترام الدول الأعضاء تجاه بعضهم، ولذلك فهو غير فعال وغالباً لا يحقق المرجو منه، أما الرابع: وهو الاتحاد المركزى أى الفيدرالى، يتكون من عدد من الولايات المدمجة فى وحدة مكونة شخصية دولية واحدة هى دولة الاتحاد.[١٠٦]

من البدهى أنه فى ضوء العلاقات المتواترة من حيث اختلاف وتنازع النظم السياسية والاقتصادية بين الدول العربية، أن ترفض تلك الدول نوع الاتحاد الشخصى الذى يفقد فيه الملوك والرؤساء سلطتهم لدولة أخرى تحت رئاستها وكأنهم نواب، وأيضاً رفض النوع

الثانى وهو الاتحاد الفعلى أو الحقيقى الذى تحتفظ فيه كل دولة بسيادتها الداخلية ولكنها تفقد شخصيتها الدولية، وأيضاً رفض النوع الرابع وهو الاتحاد الفيدرالى الذى تعتبر فيه الدولة إحدى الولايات الداخلية فى الاتحاد، ولا يتبقى إلا أضعف أنواع الاتحاد وهو الاتحاد التعاهدى الذى يُعد نوعاً من المؤتمرات الدورية التى لا تلزم أى دولة من دول الأعضاء إلا إذا وافقت حكومة تلك الدولة، ومعنى ذلك لا إلزام فيه وبتالى فهو غير فعال.

فى ضوء ذلك يمكن أن نتساءل، أى وحدة يمكن أن تتحقق؟ إن النتيجة الحتمية من المقدمات السابقة هى الصراع والتنازع بين مضمون وشكل الوحدة العربية وبين مضمون وشكل الدولة القطرية، فإن كانت هناك خصائص متشابهة للدول العربية، فإن العوامل التى ترسخ التفاوت والفرقة بينها أقوى من تلك العوامل المتشابهة، حيث تتوحد تلك العوامل المفرقة بعضها مع البعض الآخر منتجة آثاراً متفاوتة على العلاقات بين الدول العربية، وبذلك تتعايش عوامل الجذب والشد فى العلاقات بينها.

وذلك يفسر ما ذهب إليه د. محمد بوعشة فى كتابه "العرب والمستقبل فى الصراع الدولى" حيث يقول: قد نجد فى فشل ما أصطلح على تسميته بالنظام الإقليمى العربى كل العوائق التى تسبب فى صنعها العامل السياسى، ويكفى الصعوبات التى تظهر فى كل مرة عن حدوث ميل عند البعض بخصوص تنظيم اجتماع الحكومات العربية أو القادة العرب للتداول فى قضاياهم حتى يتضح أن الغالبية لا تريد مستقبلاً يجعلهم قدر التفكير فى مستقبل آخر يربطهم مع آخرين غير العرب.[١٠٧]

إن ميول الدول العربية فى ضوء ذلك الصراع إلى إقصاء بعضها بعضاً فى هذه القضية أو تلك، وفى الوقت نفسه تتسابق فى العادة لتلبية حاجيات العامل الخارجى، ما هى إلا انعكاس للتنازعات العربية ومصالحها المتضاربة، مما يؤكد فى الواقع على الصراع بين وحدة القومية العربية وبين القطرية، أدى ذلك إلى غياب معايير الفكر، وترسيخ فكرة تخطئة الآخر لإثبات الأنا بصرف النظر عن صواب أو خطأ فكرة الموضوع، أو أسلوب ومنهجية معالجة الموضوعات محل الإدراك، حتى أصبحت فكرة إثبات الأنا من خلال تخطئة الآخر فى العقل الجمعى العربى أهم من الموضوع نفسه ونتائجه، وأصبح التنازع والصراع بين مفاهيم الخلافة والإمامة والقومية والقطرية هو الأساس المكون لعلاقة الأنا بالآخر فى بِنْية العقل العربى مما أدى إلى تشتت الهوية العربية.

هوامش الفصل الرابع

١. الماوردى، الأحكام السلطانية، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ١٢.
٢. د. أحمد شلبى، السياسة فى الفكر الإسلامى، ط ٥، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٤٤.
٣. د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص، ١٤٥.
٤. ابن خلدون، المقدمة، ص ١٣٨.
٥. د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص ١٤٧.
٦. للمزيد: ابن هشام، السيرة النبوية، القاهرة، ١٩٦٢م، ج٤، ص ٣٠٤.، ابن كثير الدمشقى، البداية والنهاية، بيروت، ١٩٦٦م، ج٥، ص ٢٥٠.
٧. ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، بيروت، ١٩٦٩م، ج٢، ص ٣٣١.
٨. الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، ١٩٢٩م، ج٢، ص ٤٥٦-٤٥٧.
٩. المرجع السابق، ج٢، ص ٤٥٨.
١٠،١١. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، القاهرة، ١٩٠٤م، ج١، ص ٢٦-٢٧.
١٢. للمزيد: الطبرى، تاريخ الأمم، ج٢، ص ٤٤٨، اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، بيروت، ١٩٦٠، ج٢، ص ١١٥.
١٣. د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، بيروت، ١٩٩١م، ص ١٦-١٧، وللمزيد: ابن هشام، السيرة النبوية، ج٢، ص ٥٩٥.
١٤. الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، ج٣، ص ٢٢٣.
١٥. د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ١٩.
١٦. المرجع السابق، ص ٢٦.
١٧. د. إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١٣١.
للمزيد E. Coufani, AL- Riddah and the conquest of Arabia, university of Toronto press, 1972. P 84.
١٨. للمزيد: ياقوت الحموى، معجم البلدان، ج٢، ص ٣٤٥.
١٩. انظر: المسعودى، مروج الذهب، بيروت، ١٩٧٣م، ج٢، ص ٣٢٠، الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، ج٥، ص ١٢-١٤.
٢٠. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٥، ص ٤٢.
٢١. د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ٩٧-٩٨.
٢٢. أبو يوسف، الخراج، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٤٣.
٢٣. أبو عبيد بن سلام، الأموال، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٥٩.
د. أشرف حافظ، الرأسمالية وأزمة الفكر العربى، ص ٥٤
٢٤. الطبرى، تاريخ الأمم، ٢٢٠، ص ١٣، المقريزى، التنازع والتخاصم بين بنى أمية وبنى هاشم، القاهرة، ١٩٣٧م، ص ١٩.

٢٥. انظر: المسعودى، مروج الذهب، ج٢، ص ٣٤٦،ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، بيروت، ١٩٦٧م، ج٣، ص ١٧٨.
٢٦. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص ٤٩.
٢٧. المرجع السابق، ص٥٠.
٢٨. خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، دمشق، ١٩٦٨م، ج١، ص ١٥٧.
٢٩. ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، ج٣، ص ٣١٦.
٣٠. الطبرى، تاريخ الأمم، ٤٥، ص٥١، المسعودى، مروج الذهب، ج٢، ص ٢٨٠
٣١. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٧، ص ١٠٣.
٣٢. انظر: د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية فى الفكر الإسلامى، الأردن، ٢٠٠٨م.
٣٣. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل فى اللغة والأدب، بيروت، ب.ت، ج٢، ص ١٥٤.
٣٤. ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، ج٤، ص ١٢٩ - ١٣٠.
٣٥. د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر، ص ١٩٤.
٣٦. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٧، ص ٣٦٥.
٣٧. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج٢، ص ٢١٨.
٣٨. المرجع السابق، ج٢، ص ٢١٩.
٣٩. المسعودى، مروج الذهب، ج٣، ص ٢١٩.
٤٠. د. فرج فودة، الحقيقة الغائبة، ط٣، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٩٩.
٤١. ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، ج٥، ص ١٦١.
٤٢. المرجع السابق، ج٥، ص ١٦٣.
٤٣. محمد بك الخضرى، محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ٦١.
٤٤. ابن طباطبا، الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ط٢، القاهرة، ١٩٣٨م، ص ١٣٤.
٤٥. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٦، ص ١٩٦ - ١٩٧.
٤٦. المسعودى، مروج الذهب، ج٣، ص ٢٤٨.
٤٧. د. محمد جمال الدين سرور، الدولة العربية الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣١٣.
٤٨. محمد بك الخضرى، محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية، ص ٤٧٣، ٤٧٤.
٤٩. المرجع السابق، ص ٤٦١.
٥٠. د. سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام فى عصر الأيوبيين والمماليك، بيروت، ب.ت، ص ٢٧٤.
٥١. ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، بدائع الزهور فى وقائع الدهور، القاهرة، ١٩٦٤م، ج٥، ص ٧٦.
٥٢. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين ومنير البعلبكى، ط١١، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٥٣٩.
٥٣. موسوعة بهجة المعرفة (مسيرة الحضارة)، ترجمة د. ماجد فخرى، ليبيا، ١٩٨٣م، ج٣، ص ٦٥.

٥٤. المرجع السابق، ج٣، ص ١٢٠.
٥٥. د. عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ الشعوب الإسلامية، القاهرة، ب.ت، ص ٢٣٥- ٢٣٦.
٥٦،٥٧. المرجع السابق، ص ٢٥٤، ٢٥٦.
٥٨. المرجع السابق، ص ٢٥٧.
٥٩. للمزيد: الشيخ على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥م.
٦٠. د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص ٢٠١، ٢٠٢.
٦١. د. عبد الحميد الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، بيروت، ١٩٨٠م، ص٥،٤.
وأيضا: ندوة الشورى والديمقراطية، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص١٢-١٦، ومعظم أبحاث الندوة نشر المركز العالمى للدراسات، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٩م.
٦٢. د. حسن إبراهيم، على إبراهيم، النظم الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٣٦.
٦٣. للمزيد: الألوسى، روح المعانى، بيروت، ١٩٦٧م، ج٤، ص ١٠٦، عبد الرحمن بن الجوزى، زاد الميسر، القاهرة، ١٩٦٤م، ج١، ص ٤٨٨، القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، ١٩٦٧م، ج٤، ص ٢٤٩.
٦٤. د. عبد الحميد الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، ص ٣٩.
٦٥. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، ب.ت، ج٤، ص ٥٣٥، المعجم الوسيط، ط٣، القاهرة، ١٩٨٥م، ج١، ص ٥١٨.
٦٦. د. عبد الحميد الأنصارى، الشورى: حقيقتها، أهميتها، وعلاقتها بالديمقراطية، ندوة الشورى والديمقراطية، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص ١٧٣.
٦٧. النوبختى،(الحسن بن موسى)، فرق الشيعة، النجف، ١٩٣٦م، ص ٦٧، القمى، (سعد بن عبد الله)، المقالات والفرق، طهران، ١٩٦٣م، ص ٨٠، ابن المطهر الحلى، منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة، النجف، ١٩٦٥م، ص ١٠٣.
٦٨. الكلينى البغدادى، الكافى، تحقيق على أكبر الغفارى، بيروت، ١٩٨٥م، ج٢، ص ٦٠،٥٦.
٦٩. المصدر السابق، ج٢، ص ١٤٣.
٧٠. الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوى، المراجعات، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٣٦.
٧١. المصدر السابق، ص ١٢٤.
٧٢. المصدر السابق، ص ١٨.
٧٣. الكلينى، الكافى، ج٣، ص ١٠٦.
٧٤،٧٥. المرجع السابق، ج١، ص ٦٤-٦٥.
٧٦. المرجع السابق، ج١، ص ٦٨.
٧٧،٧٨. الشيخ المفيد محمد بن النعمان، شرح عقائد الصدوق، بيروت، ١٩٧٦م، ص ٦٨-٧٠.
٧٩. المرجع السابق، ص ١١٤- ١١٦.
٨٠. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى، ج٢، ص ٣٥٦.
٨١. الشهر ستانى، الملل والنحل، بيروت، ١٩٨٣، ج٢، ص٢٨.

٨٢. د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ط٣، بيروت، ١٩٨٢م، ج١، ص ٢١٨.
٨٣. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية فى الفكر الإسلامى، ص ١٦٢.
٨٤،٨٥. د. إبراهيم الدسوقى شتا، الثورة الإيرانية- الجذور- الأيديولوجية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٦٠.
٨٦. فهمى هويدى، إيران من الداخل، نقلاً عن رجب البنا، الشيعة والسنة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ٢٣٩.
٨٧،٨٨. المرجع السابق، ص ٢٤١- ٢٤٢.
٨٩. الطبرى، تاريخ الأمم، ج٤، ص ٣٤٠، النوبختى، فرق الشيعة، ص٢٠.
٩٠. للمزيد: سفر التثنية، الإصحاح الحادى والثلاثون،أيضاً: الشهر ستانى، الملل والنحل، ج٢، ص١١، فلوزن، الخوارج والشيعة، الكويت، ١٩٧٨م، ص ١٧١.
٩١. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية، ص ١٦٢.
٩٢،٩٣. د. مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للقومية العربية، الإسكندرية، ١٩٦٧م، ص ١٧٩.
٩٤. د. صوفى أبو طالب، دروس فى المجتمع العربى، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٢-٢٣.
٩٥. ساطع الحصرى، آراء وأحاديث فى الوطنية القومية، ط٣، بيروت، ١٩٦٩م، ص ١١٢.
وأيضاً: د. يوسف خليل يوسف، القومية العربية ودور التربية فى تحقيقها، القاهرة، ١٩٦٧م.
٩٦. د. عبد العزيز الدورى"، الجذور التاريخية القومية العربية، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٦٨.
٩٧. د. أشرف حافظ، العقل العربى المعاصر ونهاية عصر البترول، ص ٦٥.
٩٨. د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٠.
٩٩. د. جوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، ط٢، القاهرة، ١٩٥٧م، ص٨٨.
١٠٠. د. سليمان صالح الغويل، الدولة القومية، ط٦، ١٩٩٧م، ص ١١٢، ١١٣.
١٠١. للمزيد حول فكرة القومية فى كتابات الغربيين:
- Alfred sobban, the Nation state and National self- determination Rev. ed. Muriel cobbon, 1969, by Collins clear type press, London, p 225.
١٠٢. د. مصطفى الشهابى، القومية العربية، تاريخها، قوامها، مراميها، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٤٥.
١٠٣. للمزيد بصدد الصلة بين البيئة الجغرافية وطبائع الأمم:
- أرسطو، السياسة، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٤٤٩ وما بعدها.
- ابن خلدون، المقدمة، بيروت، ١٩٧٨م، ص ٤٢ وما بعدها.
- متسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٤م، ج١، ص ٣٣٠ وما بعدها.
١٠٤. د. صوفى أبو طالب، دروس فى المجتمع العربى، ص ١٤٧.
١٠٥. د. أشرف حافظ، العقل العربى المعاصر، ص ٩٣.
١٠٦. جورج سل، القانون الدولى العام، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٢٦١.
وللمزيد: د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية، ص ٥٢.
١٠٧. د. محمد بوعشه، العرب والمستقبل فى الصراع الدولى، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٥٤،٥٥.

الفصل الخامس

النظرة التاريخية للمذاهب والفرق الإسلامية

الفصل الخامس
النظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية

ينشأ التنازع من خلال تعارض الآراء والمصالح، قد يكمن الهدف فى إثبات صحة الرأى، وقد يكمن فى الحصول على المصالح، وما الرأى أو الأيديولوجية إلا وسيلة لذلك، وقد يأخذ التنازع شكل الصراع المادى الدموى، وقد يأخذ شكل التنازع الفكرى الذى يتضمن الاعتقاد اليقينى بصحة الرأى من خلال تخطئة الآخر، سواء أكان الآخر من الهوية نفسها أم من خارجها، وهذا النوع من التنازع الفكرى، يمثل معضلة كبرى فى العقل العربى قديمه وحديثه، حيث ينظر إلى المنهجية النقدية لذاته نظرة الرفض وفى الوقت نفسه ينبى عليها نظرته للآخر، على الرغم من أن الفكر النقدى من أهم عوامل التقدم والتطور، لأن العقل الفردى، أو الجمعى يتضمن بطبيعته جوانب إيجابية وأخرى سلبية، والوقوف على الجوانب الإيجابية وتعظيمها والتفاخر بها يوقف ديناميكية التطور، ويجعل العقل متجمداً عند نقطة زمانية مكانية إنجازية محددة لا يتخطاها، غير قادر على التفاعل مع الآخر، فلا يجد أمامه سبيل إلا تحقيق ذاته من خلال تخطئة الآخر فى ضوء مفهوم ومضمون التنازع.

تكمن النظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية فى اعتبار كل منها أنها الصحيحة الناجية والأخرى هى الهالكة المخطئة، استناداً إلى حديث لم تثبت صحته عن الرسول (ﷺ)، "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى، قيل: وما الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة، قيل: وما السنة والجماعة؟، قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابى".

ولكن هذا الحديث لم يحسم الأمر، وذلك من منظورين، الأول: أنه لم تُثبت صحته، وأيضاً يوجد عند اليهود والمسيحيين مثل هذا التحديد على وجه التقريب [1]، والمنظور الثانى: أن شرائط الفرق الناجية غير محددة، بل اكتفى باشتراط اتباعها لسنة الرسول الكريم، ولهذا تسابقت كل فرقة فى نزاعها مع الأخرى مدعية أنها هى وحدها التى تتبع سنة الرسول وصحابته، ومن ثم فهى الفرقة الوحيدة الناجية، واختلط الأمر على

المسلمين إذ لم يكن هناك مقياس دقيق يحدد مواصفات الفرقة الناجية و أيضاً التشكك فى نسبة الحديث إلى الرسول (ﷺ).

والقرآن الكريم قد أكمل الرسالة ورسم طريق الهدى للمسلمين كافة، وجاءت السنة النبوية الشريفة موضحة مرامى القرآن وحكمته البالغة، وهذه المقدمات من المفترض منطقياً أن تؤدى إلى وحدة الفكر وعدم التنازع، حتى وإن تنوع هذا الفكر فلا يخرج عن وحدته، ولكن ما حدث فى واقع الهوية عبر تاريخها مثل النتائج التى أتت عكس مقدماتها، ذلك لأن الخلافات والصراعات الداخلية للحصول على السلطة، قد أدت إلى ظهور فرق دينية تتجادل فى مسألة الخلافة والإمامة، وكذلك مسألة الجبر والاختيار، وفاعل الكبيرة وحكمه الشرعى هل هو فاسق أم مؤمن أم كافر؟، ومسألة خلق القرآن، وتأويل الآيات المتشابهات، حيث أن تلك المسائل قد عولجت بآراء مختلفة أثارت النزاع بين المسلمين، لأنها كانت متأثرة برواسب الأديان المغايرة للإسلام من جانب، والعصبية القبلية والأطماع الدنيوية من جانب آخر.

أفرز ذلك التنازع والخلاف فرقاً كالخوارج والشيعة والمرجئة والجبرية والقدرية والمشبهة والمعتزلة والأشاعرة والصوفية والظاهرية، ذلك لأن الصراعات على السلطة قد تحولت إلى مستوى الخلافات العقائدية، فمزقت وحدة الأمة الإسلامية إلى فرق متنازعة فيما بينها، أثرت تلك الخلافات عبر التاريخ فى الهوية العربية المعاصرة، وجعلتها مشتتة فى مستوى العقل الجمعى لمجتمعها، ويمكن إلقاء الضوء على أكبر الاتجاهات المتنازعة ذات التأثير الواضح والظاهر فى الهوية العربية المعاصرة، وهى الشيعة والأصولية السلفية والصوفية والوهابية والإخوان المسلمين.

أولا: الشيعة

لقد سبق الحديث عن النشأة السياسية للتشيع – فى الفصل السابق – من خلال قضية الإمامة، وفى هذا المقام يمكن إلقاء الضوء على آراء الشيعة من منظور الفكر الدينى فى مستوى المعتدلين منهم والغلاة، وإن كان بعض المعتدلين يتبرأون من بعض آراء الغلاة إلا ان الفكر الشيعى بعامة ذو تأثير كبير فى الهوية العربية المعاصرة، وأيضاً يتصف بالنظرة التنازعية مع غيره من الفكر الدينى الإسلامى.

يحاول بعض علماء الشيعة بشتى الطرق أن يثبتوا أن الشيعة تكونت مع مطلع الرسالة وترعرعت في أحضانها، ونودي بها منذ نادى الرسول بكلمة التوحيد، وحين نزل الوحي للرسول وأبلغه قوله تعالى ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾- الشعراء: ٢١٤، فما استجاب له في قوة وفداء سوى عليّ أولاً، والعترة الطيبة المؤمنة من آله، ومجموعة من رجال قريش ثانياً، والتف حول عليّ شيعته الحكماء العلماء الأخيار الذين يعرفون بالرهابنة من أثر العبادة، هؤلاء هم: عمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وأبو ذر الغفاري والمقداد بن الأسود وسلمان في المدينة فيما بعد، ويحاول علماء الشيعة أن يثبتوا أن لكل من هؤلاء الصحابة وجهة تمثل ناحية من النواحي الروحية في الإسلام.[٢]

ويمكن ملاحظة أن هذه المحاولة على قدر كبير من الخطأ التاريخي، لأنه لم يكن بين يدي الرسول (ﷺ) شيعة وسنة، فالدين هو الإسلام لا تشيع ولا غيره، ولم يكن هناك شيعة روحية ولا سياسة بين يدي النبوة، ولم تظهر كلمة "الشيعة" كمصطلح على الإطلاق في وقت النبوة، وفي وقت ولاية أبي بكر لم يكن هناك تشيع بالمعنى المعروف الآن، يقول اليعقوبي: "واجتمع جماعة إلى عليّ بن أبي طالب إلى البيعة له، فقال لهم: أغدوا على غداً محلقين الرؤوس، فلم يغد عليه إلا ثلاثة نفر"[٣]، واليعقوبي هو من أقدم مؤرخي" الشيعة، توفي عام ٢٨٢هـ= ٨٩٢ م، لم يذكر كلمة الشيعة على الإطلاق، وكذلك فعل المسعودي الذي توفي ٣٦٤هـ وهو مؤرخ شيعي قديم.

وحينما تولى الخلافة عمر بن الخطاب لم تكن في عهده شيعة أو تشيع، وكان عليّ بن أبي طالب نفسه وزيره وقاضيه، ولا يوجد في ذلك الوقت لمصطلح "الشيعة" ذكراً، وأيضاً في عهد عثمان، وحين اختلف معاوية مع عليّ وأبى المبايعة لم يظهر مصطلح "الشيعة" بدلالته على اتباع عليّ بالذات، لأن معاوية قد استخدم كلمة "شيعة" منسوبة إليه، فيقول لابن أبي أرطاة حين وجهه إلى اليمن: "أمعن حتى تأتي صنعاء فإن لنا بها شيعة"[٤]، وحين قُتل عليّ وتولى معاوية الخلافة وقام بقتل حجر بن عدي وأصحابه قال ساخراً للحسين: "علمت إنا قتلنا شيعة أبيك فكفناهم وصلينا عليهم ودفناهم"- والتناقض هنا واضح، قتلهم وصلى عليهم -، فقال الحسين: "والله إن قتلنا شيعتك ما كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم"[٥] - والانتقام الدموي هنا واضح -، ونستخلص من هذا أنه حتى هذا الوقت لم تظهر كلمة "الشيعة" كمصطلح يدل على فرقة معينة بنظام معين.[٦]

تكونت الشيعة كفرقة دينية في الواقع بعد مقتل الحسين، حينما تلاقى أتباعه بالتلاوم والتنادم حين قُتل ولم يغيثوه، ورأوا أنهم لا يغسل عنهم ذلك إلا قتل من قتله أو القتل فيه، ووصلوا إلى موضع بالعراق يقال له عين الوردة يطالبون بدم الحسين، والكلمة التى غلبت عليهم هى "التوابون"، كما ظهرت كلمة "الشيعة الحسينية" على يد المختار بين يوسف الثقفى، وهى الشيعة التى تُنسب إلى محمد بن علىّ بن أبى طالب المشهور بابن الحنفية، وفى الكوفة أخذت الشيعة تتكون كفرقة دينية كلامية تضع أصول وأسس التشيع حتى وصلت إلى مذهبها فى عهد إمامة جعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ).

١- صفات علىّ (ﷺ):

قالت الشيعة – الأوائل منهم بخاصة – بولاية علىّ، وذهبوا إلى أنه وارث العلم النبوى الخاص الذى لم يطلع عليه غيره حين أدركته منيته، وفى الكوفة آمن الشيعة أن الرسول (ﷺ) ترك لعلىّ كُتباً خاصة، ثم حددت الشيعة المتأخرة هذه الكتب بأنها: مصحف فاطمة، وعلى هامشه علم ما كان وما يكون وما هو كائن، وقد أملاه النبى على وصيه علىّ صاحب الأمر بعده، وكتاب الجفر الجامع وفيه صحف الأنبياء كالصحيفة التى أورثها آدم لابنه شيث، فأضاف إليها، ثم إدريس، ثم صحف إبراهيم وموسى وعيسى، ثم خاتم النبيين محمد (ﷺ) وصحفه، وقد أورث محمد (ﷺ) هذا إلى علىّ خاتم الأوصياء، ثم كتابان آخران هما: الجفر الأبيض والجفر الأحمر، أما الجفر الأحمر فهو خاص بالقائم، كيف يقضى بالسيف على أعدائه – كلمة الأعداء هنا واسعة المعنى ولا تختص لغير المسلمين بل بكل ما هو غير شيعى سواء أكان مسلماً أم غيره–، أما الأبيض ففيه جزءان، كتب الأنبياء وصحفهم، ثم الحلال والحرام، ثم تفسير الاسم الأعظم وأسراره.(٧)

صور الشيعة علياً وبيده كرامات لا تقل عن المعجزات، وعددوا هذه الكرمات، وتكلموا عن بدء وجوده، فنسبوا إلى الرسول (ﷺ) قوله "كنت أنا وعلىّ بن أبى طالب قبل أن يُخلق آدم بأربعة عشر ألف عام، فلما خلق الله آدم، انتقل النور فى الأصلاب الطاهرة والأرحام الزكية حتى صار فى عبد المطلب، فانقسم النور قسمين: قسم فى عبد الله وقسم فى أبى طالب، فكان لى النبوة ولعلىّ الوصية"، كما عيَّن الشيعة موضع علىّ فى المعراج، فيقولون: "إن محمداً (ﷺ) قد سأل بأمر ربه النبيين عن سبب رفعهم إلى هذه

الدرجة، فشهدوا جميعاً، بأننا رفعنا إلى هذا بفضل نبوتك وإمامة علىّ بن أبى طالب والأئمة من صلبك".[٨]

وعندما دُفن علىّ فى النجف قريباً من الكوفة، أعلن الشيعة الإمامية المعتدلة أن النبى إبراهيم عليه السلام ذكر أنه سيكون فى هذا المكان قبر عليه مشهد عظيم يفوز به سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ويشفعون لغيرهم، وهذا المكان هو وادى السلام وهم جزء من جنة الله الباقية، و إليه تُحشر أرواح الشيعة، وكأنى بهم قعود يتحدثون، وإلى هذا القبر يجمع الشيعة الإمامية من كل فج، ويقفون أمامه باكين الإمام المعصوم، أول الأئمة الصابر على الغصب، المقتول ظلماً وعدواناً، ويلتمسون منه الشفاعة فى اليوم الآخر، ويرون أن من قبره الشفاء فى هذه الحياة الدنيا لأنه وارث النبيين، ويهتف الشيعى منهم بقوله: "أشهد أنك كلمة التقى والأصل الثابت"[٩].

وقد ذهب الغلاة منهم إلى تأليه الإمام علىّ، كالسبأية(*)، فاعتبروه هو الإله وقالوا

(*) السبأية نسبة إلى عبد الله بن سبأ، ولقد اختلفت الآراء حول شخصيته، فبالرغم من ثبوته تاريخياً عن طريق المصادر سواء أكان أصحابها مؤرخين كالطبرى وابن كثير وابن خلدون وبن عساكر أم كانوا كتاب فرق كالأشعرى والبغدادى والشهر ستانى وابن حزم أم من كُتَّاب الشيعة كالنوبختى والقمى، إلا أن بعض المستشرقين والباحثين المحدثين قد شككوا فى وجوده مثل برنارد لويس فى كتابه (أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية)، حيث ذهب إلى أن شخصية عبد الله بن سبأ شخصية رمزية لا وجود لها فى الواقع ولكن تخيلها محدثوا القرن الثانى الهجرى من أفكارهم، ص٦١ (ترجمة حكمت لحوق، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠م) وأيضاً الدكتور طه حسين فى كتابه (الفتنة الكبرى) ج٢ (على وبنوه) ص٩١، قد اعتمد على الظن فهو يردد غالباً فى نقض الروايات التاريخية قوله (وأكبر الظن) حيث ذهب إلى أن شخصية ابن سبأ ما هى إلا وهم من صنع خصوم الشيعة (ط٩ دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م)، والدكتور على سامى النشار فى كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) ج٢، ص٤٦ والدكتور كامل الشيبى فى كتابه (الصلة بين التصوف والتشيع) ج١، ص٤٦، قد ذهبا إلى أن شخصية ابن سبأ هى شخصية عمار ابن ياسر حيث أنها شخصية موضوعة رمزت إلى عمار بن ياسر الذى توفى فى موقعة صفين، ولكن مهما يكن الخلاف حول شخصية ابن سبأ، سواء كان له وجود حقيقى واقعى أو أنه رمز موضوع لتحميل آراء غلاة الشيعة عليه، فلا يقدح ذلك فى وجود فرقة السبأية الحقيقى من حيث كونهم كانوا فى عهد الإمام علىّ وبعد مقتله، وما يُروى عن أفكارهم الغالية فقد حدثت بالفعل وكان لها أثراً كبيراً فى الفرق الشيعية الغالية من بعدهم، وعلى الأرجح أن شخصية ابن سبأ شخصية تاريخية حقيقية، وكان لها دوراً كبيراً فى إشعال الفتنة الكبرى بموجب اشتراك مصادر الشيعة مع مصادر أهل السنة فى الترجمة لابن سبأ وذلك ينفى زعم القائلين بأنه من تشنيع خصوم الشيعة على الشيعة.

وللمزيد، لوى ماسينيون: شخصيات قلقة فى الإسلام، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى، الكويت، ١٩٩٨.

بعد أن قُتل: "إنه لم يقتل لأن الإله لا يموت، بل إنما المقتول شيطاناً تصور للناس في صورة عليّ، وعليّ قد صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم، وهو في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه، فالذي قتل ليس علياً فلقد صعد إلى السماء وسينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه" [١٥]، وعلى النسق نفسه ظهرت الخطابية نسبة إلى أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي، المقتول (١٣٨هـ) مولى بني أسد وارثاً حركات الغلو السابقة عليه، وزعمت أن الله تعالى حَلَّ في عليّ ثم في الحسن ثم في الحسين ثم في زين العابدين ثم الباقر ثم في الصادق، كما أثرت الخطابية في أتباع الحركة الزيدية بعد موت زيد (١٢١هـ) حيث ذهبوا إلى أن الرسول (ﷺ) قد رأى في ليلة المعراج أنه قد كُتب على حجاب من النور وكل قائمة من العرش أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، عليّ بن أبي طالب أمير المؤمنين، وقد أعطى الله آدم خمسة عشر حرفاً من حروف الاسم الإلهي، ونوحاً ثمانية وإبراهيم حرفاً، وموسى أربعة وعيسى اثنين وأعطى محمد اثنين وسبعين فسلمها علياً، والمقصود هنا أن علياً مساو في الدرجة والمقام بمحمد (ﷺ) بما أنه مساو في عدد حروف الاسم الإلهي معه، و أيضاً ليجعلوا علياً أعلى مقاماً من الأنبياء المرسلين لأنه أعطى من أعداد الحروف أكثر منهم.

بعامة يرفض المعتدلون من الشيعة، ما ذهب إليه الغلاة من تأليه الإمام عليّ، ويرون أن علياً بمنزلة هارون من موسى، وذهبوا إلى إسناد ذلك بحديث واختلفوا في معناه مع السنة لذا فهو موضع نزاع بين السنة والشيعة، قالوا أن رسول الله (ﷺ) قد قال في عليّ: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي"، وللحديث عدة روايات منها ما رواه البخاري عن مصعب بن سعد عند أبيه "أن رسول الله (ﷺ) خرج إلى تبوك واستخلف علياً فقال: اتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال (ﷺ): الا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه لا نبي بعدي" [١٢]

لقد ذهب الشيعة إلى أن هذا الحديث دليل على خلافة عليّ للنبي (ﷺ) من أوجه منها: أن كلمة "منزلة" اسم جنس مضاف إلى علم، واسم الجنس إذا أضيف إلى علم دل على العموم، أي عموم المنازل التي كانت لهارون عليه السلام، أي تكون تلك المنازل لعليّ (ﷺ)، والوجه الثاني في قوله (ﷺ) "إلا أنه لا نبي بعدي"، فيه استثناء، والاستثناء هو معيار العموم، وهو دال على أن غير المستثنيين المنازل ثابت لعليّ [١٣].

يختلف المعنى لدى أهل السنة عنه لدى الشيعة، يرى أهل السنة أنه إذا اقترن بلفظ العموم ما يدل على إرادة العهد حُمل اللفظ على العهد لا على العموم، ولفظ "بمنزلة" فى الحديث نكرة فى سياق الإثبات، فتفيد العموم البدلي لا الشمولى، وهذا العام يراد به الخاص، لا العام المخصوص، فالمراد بعض ما يتناوله لفظ "منزلة"، وعموم اللفظ فى خصوص السبب هو عموم فى الحادثة، وليس عموماً فى كل شئ، لأن لفظ الرسول معلق بموضوع الحادثة أو السؤال، فيكون الحكم معلقاً بذلك الموضوع ولا يتعداه إلى غيره، وتبقى المنزلة هنا محصورة فى المسألة نفسها، وهى الاستخلاف فى النساء والصبيان، وليست عامة فى كل شئ ولا تمتد إلى ما بعد الممات، و إنما هى محصورة فى موضوع الحادثة وفى جواب السؤال ولا تتعداها، وفى هذه الواقعة استخلف الرسول (ﷺ) علياً على أهله وخلف على المدينة محمد بن مسلمة ليتولى شئون المسلمين، ولهذا لا يقع مفهوم المنزلة على الحكم(١٤).

٢- الفرق الشيعية:

تعددت الفرق الشيعية بدرجة كبيرة حتى انفردت بهذه السمة، فبعد وفاة كل إمام من الأئمة تظهر فرقة جديدة، وكل طائفة تذهب فى تعيين الإمام مذهباً خاصاً بها، وتنفرد ببعض العقائد والآراء عن الطوائف الأخرى، وتدعى أنها هى الطائفة المحقة، وهذا هو سبب اختلاف تقسيمات فرق الشيعة لدى المؤرخين وكُتَّاب الفرق والطوائف، فالجاحظ يرى أن الشيعة فرقتان: الزيدية والرافضة، ويوافقه شيخ الشيعة المفيد، أما الأشعرى فيجعل أصول فرق الشيعة ثلاث فرق: الغالية والرافضة الإمامية والزيدية، وهو يعتبر الاثنى عشرية من الامامية ويصفهم بأنهم جمهور الشيعة، وقد سار على منهج الأشعرى فى تقسيم فرق الشيعة الرئيسية إلى ثلاث، طائفة من كُتَّاب الفرق مثل الرازى والإسفراييني وابن المرتضى، أما البغدادى فيرجعها إلى أربع فرق: زيدية وإمامية وكيسانية وغلاة، ويصل عدد الفرق عنده إلى عشرين فرقة، أما الشهرستانى فيرجعهم إلى خمس فرق كيسانية وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية، ويصل عدد الفرق عند الملطى إلى ثمانى عشرة فرقة، وابن الجوزى يعتبرهم اثنتى عشرة فرقة(١٥).

أما كُتب الفرق عند الشيعة الاثنى عشرية فإنها تأخذ بمنهج آخر فى تقسيم الفرق، فهى تذكر أن فرق الشيعة حسب الأئمة، و قد وصل عدد فرق الشيعة فى "المقالات والفرق" للقمى و"فرق الشيعة" للنوبختى إلى ما يزيد على ستين فرقة، والاثنا عشرية عند

النوبختى والقمى كانت مكونة من أربع عشرة أو خمس عشرة فرقة افترقت إليها الشيعة بعد وفاة الحسن العسكرى عام ٢٦٠هـ والكلينى فى "الكافى" يذكر رواية تجعل فرق الشيعة ثلاث عشرة فرقة كلهم فى النار إلا واحدة وذلك فى رأيه(١٦)، وبعامة يمكن تقسيم الفرق الشيعية المعاصرة إلى ثلاث فرق الزيدية، والاثنا عشرية، والإسماعيلية.

أ- الزيدية

هم أتباع زيد بن علىّ بن الحسين بن علىّ بن أبى طالب، (ت ١٢١هـ)، ولقد سُموا بالزيدية نسبة إليه، دعا زيد إلى الثورة ضد هشام بن عبد الملك واختار الكوفة منطلقاً له، حيث كان الوضع الاقتصادى متدهوراً والكثير من الولاة قد ضموا أموال الزكاة والضرائب لأموالهم الخاصة، فشلت ثورة زيد أمام الخليفة هشام بن عبد الملك وقُتل، وأمر الخليفة هشام بإخراج جثته من قبره وصلبه، ولم يمض على ذلك أكثر من أحد عشر عاماً مليئة بالثورات والانتفاضات حتى انهار الحكم الأموى (١٧).

كان من أنصاره جماعة من عيون أهل الكوفة ممن أحبوا آل البيت وأخلصوا لهم، ولم تمتزج فى البداية عقائدهم بالغلاة، والتف حوله أهل العلم من الفقهاء ونقلة الآثار والفقهاء، فمن المعروف أن أبا حنيفة قد تتلمذ على زيد لمدة عامين، وكان من أنصاره أيضاً المعتزلة حيث كان زيد من أصحاب واصل بن عطاء وقد أيده واصل، وهذا يفسر قرب آراء الزيدية من المعتزلة فى نفى الجبر فى أفعال العباد وإطلاق حرية الإرادة الإنسانية، والقول بأن صفات الله عين ذاته، وهى ليست معانى غير الذات (١٨).

نادوا بجهاد الأئمة لبنى أمية ولبنى العباس بالسيف، فلقد رأى زيد اختلافات الفرق فى الإمامة: فالكيسانية تنادى بإمامة محمد بن الحنفية ومهديته، وأنصار أخيه محمد الباقر ينادون بإمامته، والغلاة تنادى بإمامة بعض آل البيت، وبعض الدعاة من غير أهل البيت وتعلن قدسيتهم وألوهيتهم، و العباسية تنادى بإمامة محمد بن علىّ بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، والخليفة يحكم بالحديد والنار، ورأى زيد أيضاً اختلافات الشيعة حول خلافة أبى بكر وعمر، فذهب إلى القول بأن الإمامة فى أولاد فاطمة ولا تجوز إمامة فى غيرهم، ولكن لا يجوز أن يكون واحد منهم بعينه إماماً، بل يجوز أن يكون كل فاطمى عدل إماماً واجب الطاعة سواء أكان من أولاد الحسن أم من أولاد الحسين (١٩).

أنكر زيد الوصية والنص، فلا وصية أو نص على محمد بن الحنفية، كما تدعى الكيسانية، أو على أولاد الحسن كما تدعى الإمامية، كما نادى بعدم عصمة الأئمة، فالإمام الفاطمى فى رأى الزيدية غير معصوم ولا علم لديه مخزون، ورأى زيد أن أبناء فاطمة هم أقرب الناس بنسبهم الطاهر إلى العدالة والسخاء والشجاعة، وأنهم بنسبهم إلى فاطمة الزهراء سيقيمون أكثر من غيرهم سنن الإسلام، ولكن فى رأيه أن المصلحة أولى بالاعتبار من الأفضلية، ومصلحة المسلمين أولى بالاعتبار من أولاد فاطمة عليها السلام، فإذا كان الإمام غير الفاطمى عدلاً ولم يخرج فاطمى واستقام أمر المسلمين فلا ضرر ولا ضرار، كما ينكر زيد فكرة المهدى المنتظر والرجعة، والمهدى فى رأيه هو الخارج على الظلم المجدد الفقهى الذى يخرج مجاهداً فى سبيل الله ليملأ الأرض عدلاً [٢٠].

انقسمت الزيدية إلى فرق متعددة منها: الجارودية نسبة إلى مؤسسها أبى الجارود زياد بن المنذر الهمذانى الخرسانى (ت١٥٠ هـ أو ١٦٠هـ)، نسبت الجارودية العلوم الخاصة إلى الأئمة من آل البيت جميعاً، يُلقى فيهم هذا العلم بالفطرة دون تعلم، وغالوا فى علم أولاد الحسن والحسين، فذهبوا إلى أن علم ولد الحسن والحسين عليهما السلام كعلم النبى (ﷺ)، فيحصل هذا العلم قبل التعلم فطرة ضرورة، بل إنهم متساوون فيه من المهد، عندهم جميع ما جاء به النبى (ﷺ). [٢١]

يرجع السبب فى قول الجارودية بهذا على الرغم من إنكار زيد له، هو ضخامة فكرة العلم السرى المنسوب إلى الأئمة وانتشار هذه العقيدة فى الكوفة، حيث كان من الشائع فى الكوفة أن لدى أهل البيت جميعاً علم الأولين والآخرين، وأنه انتقل إليهم من محمد (ﷺ) إلى علىّ ثم إلى أولاده من بعده، اختلطت إذن فكرة العلم السرى بعقائد الزيدية وأثرت فى بعض الفرق والبعض الآخر قد أنكر ذلك.

أما الفرقة الثانية من الزيدية فهى الصالحية نسبة إلى الحسن بن صالح بن حى الكوفى (ت ١٦٨هـ)، ذهبت إلى القول بإمامة المفضول وتأخير الفاضل والأفضل إذا كان الأفضل راضياً بذلك، فالإمام علىّ أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) وأولادهم بالإمامة ولكنه سلم الأمر راضياً وفوض الأمر إليهم طائعاً، وترك حقه راغباً، فالصالحية إذن تتولى الشيخين فى صورة من الصور، ولا ضير فى طريق توليهم هذا عند أهل السنة والجماعة، وتثبت الصالحية الإمامة لمن شهر سيفه من أولاد الحسن و الحسين وكان عالماً

زاهداً شجاعاً، أى يثبتونها له عند خروجه وعليهم إذن القتال تحت رايته، كما ينكرون التقية، فلا يكون من يفتى تقية بغير ما يجب عند الله، ولا يجب أن يظهر خلاف ما يبطنه.

أما الفرقة الثالثة الكبيرة من الزيدية فهى السليمانية، وقد نُسبت إلى مؤسسها سليمان بن جرير الرقى، وقد ظهر أيام المنصور، وهو يوافق الصالحية فى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق، فتصبح فى المفضول مع وجود الأفضل، وبذلك تكون إمامة أبى بكر وعمر حق باختيار الأئمة، حق اجتهادى، وفى رأيهم أن الأئمة أخطأت فى البيعة كلها مع وجود الأفضل المتمثل فى علىّ، ولكن هذا الخطأ لا يبلغ درجة الفسق لأنه خطأ اجتهادى، وأنكروا العلم السرى للإمام وأيضاً العصمة.[٢٢]

وعلى الرغم من إنكار الزيدية للعلم السرى وعصمة الإمام واختلاط آرائها ببعض آراء فرقة المعتزلة العقلية وانقراضها فى كل مكان عدا اليمن وبعض مناطق فى السعودية، إلا أن الزيدية فى هذا القرن آمنت بفكرة عصمة الإمام وقداسته وبعدت عن الآراء الأصلية للمذهب الزيدى، لهذا ينظر إليهم أهل السنة نظرة تنازعية مبنية على آراء الملطى الذى هو من أقدم مؤرخى العقائد والفرق (ت ٣٧٧هـ)، والذى تسود كتاباته روح سلفية، حيث اعتبر الزيدية من جملة الروافض، وعلل تسميتهم بهذا الاسم أنهم "صاروا بطعنهم على عثمان وتقديمهم علياً رافضة يقال لهم الزيدية"[٢٣]، فكل من وصف الخلفاء الثلاثة أو أحدهم – فى رأى الملطى الذى سار عليه السلفية فيما بعد– من الرافضة، منهم الإمامية لرفضهم الشيخين، والزيدية لرفضهم عثمان.

تنظر إليهم السلفية اليوم من خلال الاثنين والسبعين فرقة الهالكة، لتفضيلهم علىّ بن أبى طالب على أبى بكر وعمر وعثمان، وقولهم بأن علياً الأفضل بعد الرسول، وبتخليد أصحاب الكبائر فى النار، ومشاركتهم قول المعتزلة فى أن صفات الله عين ذاته، وبجوازهم الخروج على أئمة الجور، ولأنهم لا يصلون خلف فاجر، ولا يرون الصلاة إلا خلف من ليس بفاسق، وترى السلفية أنهم من عباد القبور كالصوفية، لهذا يرون أنهم من الفرق الهالكة.[٢٤]

ب- الاثنا عشرية

تعد طائفة الاثنى عشرية من أكبر طوائف الشيعة اليوم، حيث استوعبت معظم الآراء والعقائد التى قالت بها الفرق الشيعية الأخرى، وهم الآن فى إيران والعراق

وأفغانستان ولبنان والكويت والبحرين والباكستان، ولهم أيضاً تواجد فى الهند وسوريا واليمن والسعودية.

كما سبق تؤمن الاثنا عشرية بفكرة العدد فى إيمانهم باثنى عشر إماماً، وهم: علىّ والحسن والحسين وعلى زين العابدين وأبو جعفر محمد الباقر وأبو جعفر الصادق وموسى الكاظم وأبو جعفر محمد الجواد وعلى الهادى موسى وأبو محمد الحسن العسكرى ومحمد المهدى المنتظر، وتختلف بعض الفرق فى هؤلاء الأئمة، فالبعض يأتى بالإمام إسماعيل خلفاً لجعفر الصادق، والبعض يأتى بمحمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بدلاً من علىّ الرضا، أتت فكرة العدد من نقباء إسرائيل حيث كان عددهم اثنى عشر نقيباً وذلك فى الأثر القرآنى " لَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً"- المائدة: ١٢، وأيضاً عدد أولاد يعقوب عليه السلام وعدد الأعين التى فجرها موسى عليه السلام وعدد الأشهر.

ومن الجدير بالذكر أن فكرة العدد الاثنى عشر وتقديسه كانت موجودة قبل نزول الإسلام، فهى فكرة غنوصية عرفانية لدى الكبالا اليهودية، حيث أخذتها الشيعة الاثنا عشرية من الشيعة الكيسانية، كما احتضنت فكرة رجعة الإمام من اليهودية أيضاً، والتى أدت إلى مفهوم المهدى المنتظر، ويذكر المسعودى فى أسلوب قصصى أنه بعد موت الإمام علىّ الهادى فى خلافة المعتز عام أربع وخمسين ومائتين وخلفه فى الإمامة الإمام الحادى عشر الحسن العسكرى، قد زوجه أبوه من جارية رومية هى مليكة بنت يوشع بن قصر الروم، ووالدتها من نسل شمعون وصى المسيح عليه السلام، والغاية من هذا إعداد الإنسانية لتلقى نهاية الدور التام والمزج بين مهدى الإسلام وبين قصة المهدى المسيحية أو نزول عيسى فى آخر الزمان وإمامه هو مهدى الإسلام. [٢٥]

لم يكن إقامة المذهب الاثنا عشرى فى صورته الكاملة على يد الأوائل، بل على يد المجتهدين المتأخرين من علماء المذهب، الذين قاموا بأخذ مصادره الأولى المتأثرة بالمعتزلة وأضافوا عليها من آراء الغلاة المتأثرة بدورها من الأديان الشرقية القديمة وكذلك المسيحية واليهودية، من حيث إحاطة الإمام ببعض المعجزات والكرامات التى تساوى معجزات الأنبياء، فالإمام الثانى عشر مهدى الزمان هو حجة الله على البشر، آمنوا بأنه قد تكلم فى المهد كما تكلم عيسى من قبل وحمله أبوه فكلمه، و دعا هو الله أن ينجز وعده ثم دعا

طيراً من السماء، وكان هذا الطير روح القدس، فحمله إلى أعلى علين ويكت أمه وهو يودعها إلى القدس الأعظم وكان يعود بين الحين والآخر.[٢٦]

وعلى الرغم من ذلك إلا أن الخلاف الحقيقى بين الشيعة وأهل السنة يكمن فى أن أهل السنة ترى أن الإمامة واجبة سمعاً، بينما تذهب الشيعة الإمامية والاثنى عشرية إلى أن الإمامة واجبة سمعاً وعقلاً، فالإمامة هى جوهر العقيدة الشيعية عامة - اثنى عشرية وإسماعيلية- والإيمان لديهم إنما يتكون من الاعتراف بتوحيد الله وبنبوة محمد (ﷺ) وموالاة إمام العصر، فلا يكفى الإيمان بالإمام بل لابد من موالاته، والولاية بمعنى الانتماء للأئمة، ويستتبع الولاية البراءة من الأعداء، والتبرؤ من غاصبى الخلافة من علىّ (ﷺ)- المقصود هنا فى رأيهم الخلفاء الثلاثة-، فالإمام هو مصدر التشريع بعد القرآن والسنة المؤكدة عن طريق أهل البيت، لا يقبل الشيعة إسناداً إلا عن طريقهم، لأن الإمام من نسلهم وارث العلم النبوى باتصاله الدائم بالعلم الإلهى، وحامل العلم الإلهى هو مستودع تراث الأئمة وهو معصوم.

من هذا المنطلق الذى يجعل الإمام مصدراً للأحكام، لم توافق الشيعة أهل السنة على الإجماع والقياس، فحين حرموا القياس لجأوا إلى الحكم المباشر من الإمام يلقيه إليهم عند تلقى إلهى، وفى أفضل الأحوال- من المنظور العلقى- عن اجتهاد، ويرون أن الإمام إذا اجتهد لابد أن يكون اجتهاده مبرأ من العيوب لأنه معصوماً من الخطأ، لا إجماع إذن ولا قياس، وإنما نص قرآنى أو حديث عن إمام من الأئمة، فالإمام له التأويل- أى تأويل النص القرآنى أو الحديث-، كمعرفة الكنايات الواردة فى القرآن والحروف المقطعة فى أوائل السور، لأن الأئمة بعلمهم السرى يعلمون المعنى الباطنى لألفاظ القرآن الكريم، فهم - فى رأى الشيعة- منجم المعرفة وشجرة النبوة ومفتاح التأويل.

ويمكن التحدث فى هذا المقام عن تطور الغلو المنبثق من الاثنى عشرية فى صورة فرقة البهائية لظهورها فى الوقت الراهن داخل الهوية العربية، و على الرغم من رفض معظم الشيعة للبهائية نتيجة غلوها، إلا أنها امتداد لفكرة تقديس الإمام وجعله فى درجة التحدث مع الملائكة ووراثته للعلم السرى والمعجزات التى تقع له، فلم تنشأ البهائية من فراغ ولكنها أتت بآراء الغلاة السابقة كالسبأية التى استمرت أفكارها الغالية إلى القرن الثالث عشر من الهجرة متمثلة فى البابية والبهائية وغيرهم من الطوائف الحالية، ولكن البابية والبهائية أبرزها.

لقد ادعى الميرزا علي محمد (أعدم عام ١٢٦٥هـ) المُلقب بـ (الباب) النبوة ثم بعد ذلك ادعى أن الله قد حل فيه على غرار الحلول المسيحى لأنه المهدى، - والمهدى فى تصوره- ينبغى أن يكون مظهراً من مظاهر العقل الكونى وبالتالى فهو تجسد الوحى الإلهى ذاته [٢٧]، لهذا يعتقد اتباعه البابيون أنه أتم وأكمل وأعظم هيكل بشرى ظهرت فيه الحقيقة الإلهية، وبعد أن تم إعدام الباب، ادعى الميرزا حسين علي (قُتل ١٣١٢هـ) المُلقب بالبهاء – أى بهاء الله – أنه المطور للبابية وكان من أقرب أتباع الباب، ولقد أعلن أنه يحقق المرحلة التالية فى النظام الدورى التعاقبى الذى قال به الباب من أن الله سيحل فى آخرين من بعده.

زعم البهاء أنه المظهر الأكمل الذى بشر به أستاذه الباب، والذى يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من المراتب، حيث حمل البشارة التى نطق بها الباب على نفسه: "إن الذى يجب أن يظهر فى يوم من أيام لهو مظهراً أعظم من ذلك الذى سبق ظهوره. [٢٨]، وفى "الأقدس" -كتاب البهائية المقدس-: "ينادى القائم من يمين العرش ويقول: يا ملأ البيان - يقصد البابية – تالله هذا لهو القيوم الذى جاءكم سلطان مبين"، إذن فإن علي محمد (الباب) كان السابق الممهد لبهاء الله، ففى شخص بهاء الله عادت الروح الإلهية وبهاء الله- فى رأى البهائيين- أعظم من الباب لأن الباب هو القائم والبهاء هو القيوم أى الذى يظل ويبقى. [٢٩]

يتضح من تلك الأقوال مدى التخبط والتناقض، تارة ادعاء نبوة وأخرى ألوهية، مصدر ذلك التقديس الإمام والشخص، سواء كان ذلك التقديس لآرائه أو لشخصه، هذا ما يجعل الأتباع يضيفون عليهم صفات تفوق صفات البشر، ويحاولون نشرها وإلصاق الكرامات والمعجزات عليهم، وهذه الادعاءات أحياناً تكون إيهاماً من الشخص نفسه أو من أتباعه، وهى كلها على وجه الجملة أفكار قد انتقلت من ديانات ومذاهب شرقية قديمة بعيدة عن العقل والمنطق السليم.

ج- الإسماعيلية

بعد وفاة الإمام جعفر الصادق عام ١٤٨هـ ظهرت الإسماعيلية، نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق الذى مات فى حياة أبيه عام ١٣٣هـ حيث انضم أتباع ابن الخطاب إلى دعوة ميمون بن ديصان القداح (ت ١٩٨هـ) الذى كان مولى لجعفر الصادق وابنه إسماعيل، بدأ الغلو يتسلل إلى الإسماعيلية بتبنى أسرة عبد الله بن ميمون القداح

(ت ٢٦١هـ) لها.[٣٠]، وأهم فرقهم الدروز والنزارية والأغاخانية، وهم اليوم لهم تواجد في سوريا وإيران والباكستان والهند واليمن والسعودية.

وجدت الإسماعيلية مادتها من الأتباع الذين انشقوا عن الاثنى عشرية، حيث كانوا يفضلون إماماً حياً أكثر من إمام مخفى ينتظرون قيامه أو عودته دون أمل في الواقع، كما كانوا يفضلون النظام الباطني الغنوصي السرى أكثر من عقيدة ظاهرية مثل عقائد أهل السنة، فتبلور ذلك في اعتبار شخص الإمام مظهراً للتجلي الإلهي بموجب تجلي العقل الأول فيه، فأشاروا إلى أن الله تعالى وهب العقل الأول اسم الألوهية الذي يتجلى بدوره في شخص الإمام في العالم الجسماني، فشاع بذلك الحلول في الإسماعيلية الباطنية واعتقدوا بالحلول الدوري أو بتجسيم العقل الأول بتجليه في الأنبياء والأئمة.[٣١]

تتوقف عقيدة الإسماعيلية على معرفة الظاهر والباطن، باعتبار أن الأئمة هم الوارثون للعلم السرى وأصحاب الوصية والحاصلين على علوم الجفر والعلوم الذوقية الإلهية من الميراث النبوي، فضلاً عن معرفتهم التي تسمو على معرفة البشر وقدرتهم على استكناه باطن العقيدة وأسرارها، لأنهم مصدر العرفان وقمة العلم اللدني السرى عن طريق اتصال العقل الكلي والإمام، وبهذا جعلوا المراتب الدينية مقابلة للمراتب السماوية والإلهية، واستعاروا التفسير العددي من الفيثاغوريين، وجعلوا الأعداد أصولاً لعقيدتهم، فالواحد عندهم يقابل العقل الكلي ويقابله في المرتبة الدينية الإمام، أما المريدين فالمعرفة عندهم تمتد بمعرفة الإمام، ومعرفته هي المعرفة الوحيدة لله باعتباره المظهر الإلهي الأول، والتأثير الشرقي للأديان القديمة وكذلك الآراء اليونانية واضح في معتقدات الإسماعيلية.

أسست الإسماعيلية الباطنية دعوتها على التأويل ومعرفة الظاهر والباطن وتأويل الحروف المقطعة التي في فواتح بعض السور القرآنية، والمعاني الباطنية التي يرمز إليها كل حرف منها على حده، فصبغت المعاني الدينية على الأرقام والحروف، كما فعلت جماعة إخوان الصفا الإسماعيلية البصرية، حيث نظر إليها إخوان الصفا من وجهة نظرهم الخاصة، فرأوا أنهم أصحاب التأويل والخبرة في القرآن وأسراره، فذكروا الحروف القرآنية بوصفها جزءاً من علمهم السرى الباطني، وهذا العلم السرى هو علم موروث من آدم ماراً بالأنبياء إلى أن وصل الأئمة.[٣٢]

ظهرت طائفة الدروز نسبة إلى محمد بن إسماعيل الدرزى (نوشتكين) (ت ٤١٠هـ) متأثرة بالأفكار الباطنية، حيث جعلت الحاكم بأمر الله (ت ٤١١هـ) – الإمام السادس عشر فى ترتيب الأئمة عند الفاطميين – فى منزلة أعلى من منزلة البشر، فسحبوا الصفات الإلهية على الحاكم وكان الحاكم بأمر الله يميل إلى قبول هذه الفكرة، فيكون بذلك مظهراً للتجلى الإلهى، وبذلك تُعد طائفة الدروز من غلاة الإسماعيلية، فعلى الرغم من انشقاقها عنها إلا أنها وليدة دعوة الإسماعيلية الفاطمية، لقد أضافوا على الإمام هالة كبرى فرأوا أن الله سبحانه وتعالى أبدع العقل الكلى الذى أشرق فى شخص الإمام بالحلول.

والحلول هو أحد عقائد الدروز، فهم يرون أن روح الإله قد انتقلت من آدم أبو البشر إلى علىّ بن أبى طالب، وأن تلك الروح قد انتقلت إلى الحاكم بأمر الله، وإن كانت أوصاف الإله تدل – عندهم – على التوحيد إلا أنهم يسحبونها فى مجموعها على الإمام، فهو كما ورد فى "رسالة بدء الخلق": "إن البارى سبحانه هو الإله العال، الذى كل شئ معلول بعلته وهو علته، فهو المبدع الحق، وهو الذى وقفت العقول على إدراك ألوهيته"، وفى رسالة "البلاغ والنهاية فى التوحيد": "ومولانا سبحانه مُعِل علة العلل جل ذكره وعز اسمه"[٣٣]، ثم يطلقون تلك الأوصاف على الحاكم بأمر الله، ففى نص "الميثاق" أو العهد الذى كان يُؤخذ على من يدخل فى مذهب الدروز والمُسمى "بميثاق ولىّ الزمان" ما نصه: "توكلت على مولانا الحاكم الأحد الفرد الصمد المنزه عن الأزواج والعدد، أقر فلان بن فلان إقراراً أوجبه على نفسه وأشهد به على روحه فى صحة من عقله وبدنه وجواز أمر طائع غير مكره، أنه لا يعرف شيئا غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره، ورضى بجميع أحواله وعليه غير معترض ولا منكر لشئ من أفعاله، ساءه ذلك أم سره، ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم كان بريئاً من البارى المعبود واستحق العقوبة من البار العلىّ جل ذكره، ومن أقر أنه ليس له فى السماء إله معبود ولا فى الأرض إلا مولانا الحاكم جل ذكره كان من الموحدين الفائزين".[٣٤]

ومن ذلك يتضح مدى تأثر الدروز بفكرة الحلول المسيحى، فعلى الرغم من أنهم لا يعترفون للمسيحيين بصحة ما هم عليه، إلا أنهم طوعوا عقائد المسيحية لأنفسهم، فقد قالوا بحلول الله فى الحاكم بأمر الله وجعلوه هو (الآب) – أى الله – وحمزة بن علىّ (ت٤٣٣هـ=١٠٤١م) هو المسيح والابن، أما المسيح عيسى بن مريم ففى رأيهم هو

المسيح المزيف، حيث يقول حمزة عن نفسه: "أنا مسيح الأمم"، فتصور نفسه أنه بالنسبة إلى الحاكم هو المسيح بالنسبة إلى الآب، وأن ذلك كان بناء على وحيّ من الحاكم نفسه.[٣٥]

وبعد موت الحاكم بأمر الله أثرت تلك الأفكار على النزارية، حيث جعلت النزارية الإمام هو مظهر التجلى الإلهى، فلقد أخبر الحسن الصباح (ت٥١٨هـ) أشياعه أنه نائب الإمام المستور، ولذلك فإنه جزئياً عبارة عن مظهر الألوهية وتجليها فى شخصه، وبذلك انتشرت أفكار الغلاة من الإسماعيلية فى فارس بوضوح وصراحة في دور النزارية، لقد لجأ الحسن بن الصباح إلى التأويل ليصل بالمستجيب إلى درجة الخلع والسلخ، والخلع عند الباطنية يعنى ترك حدود الإسلام، أما السلخ يعنى إسقاط الاعتقاد، وترى النزارية أن ذلك هو القاعدة السابعة من القواعد التى وضعها الحسن بن الصباح لتنظيم الدعوة، وإن كانت النزارية ترجع إلى نزار الابن الأكبر للخليفة الفاطمى المستنصر بالله (ت٤٨٧هـ) إلا أن انتشارها وتنظيمها إنما كان على يد الحسن بن الصباح، حيث اشتهرت بالتنظيم السرى والاغتيالات، واشتد نفوذهم بالشام، وبالرغم من أن هولاكو قد قضى عليهم عام ١٢٥٦م وكذلك الظاهر بيبرس عام ١٢٩٢م إلا أن أفكارهم ظلت تتناقل للفرق الغالية الأخرى ومن أشهرها الأغاخانية.[٣٦]

ومما يثير الدهشة أنه على الرغم من التقدم المادى والثقافى فى العصر الحديث، إلا أن فكرة تقديس البشر وإضفاء الصفات الإلهية على الإمام مازالت تعيش إلى الآن فى بعض الثقافات، وعلى الأخص فى الأغاخانية، حيث تجمعت الكثير من آراء الغلاة السابقين وعلى الأخص النزارية، من بين تلك الآراء وعلى التحديد فكرة إصباغ الصفات الإلهية على الإمام عن طريق الاتحاد بين الله والإنسان أو الحلول – أى حلول الإله فى الإنسان – وجعل الإمام مظهراً للتجلي الإلهى، وبهذا يعتبر الإمام حلقة الوصل بين الألوهية وبين الارتقاء بالإنسان أو الإمام إلى درجة الألوهية، فيكون الاسم الإلهى هو التعبير عن تلك الحالة، أى الحلول أو الاتحاد بين الإله والإنسان، فيصبح الإمام هو محل حلول الإله.

واعتقاد الأغاخانية فى إصباغ الصفات الإلهية على الإمام يتمثل فى تأليه أغاخان الأول (ت ١٢٩٨هـ = ١٨٨٠م) وهو خليط من الاتحاد والحلول، والتعبير عن ذلك بأن أغاخان هو مظهر التجلى الإلهى، فهم يصورون مكانة أغاخان بقولهم: "إنه القداس المضئ والضياء المشرق وحجة الله على العالمين، وهو الناموس الكلى الكونى الموجود فى كل

الوجود، قائد العالم إلى الحقيقة المثلى، الظاهر للوجود المتعالى عن الكيف لأنه أول الفكر وآخر العمل، ولأن نفسه المقدسة قد اتصلت بالكلمة فأصبح الصورة الشرعية فى عالم الدين، ولهذا فهو الإمام المعصوم المستوفى من صورة الخلق حامل أسرار الربوبية".(٣٧)

لم يقتصر ذلك الوصف لمكانة أغاخان الأول من التأليه، بل أطلقه الأغاخانية أيضاً على أغاخان الثانى (ت ١٣٠٢هـ=١٨٨٤م) وكذلك أغاخان الثالث (ت ١٣٧٦هـ=١٩٥٨م)، حيث أن عامة أتباع أغاخان الثالث اعتقدوا عصمته ورفعوه فى التقديس إلى درجة الألوهية، وقد صرح هو بذلك عندما قال: "إن الآلاف من البشر يعتقدون بأن الإله متجسم فىّ، وإننى انحدر من علىّ، وعلىّ يعلم معنى وحيه السامى الخفى، وهذا الوحى لم يتوقف بل سار فى الخفاء حتى وصل إلىّ، والله يظهر لنا بإحدى صفاته، صفة العلم بكل شئ، ذلك الذى خلق نفس العالم على الدوام ممثل له بشكل معروف أو مجهول، ولذا فنحن نسمى هؤلاء المقربين من السماء أنبياء أو أئمة".(٣٨)

والنص السابق هو نص أقواله التى قال بها لزوجته الفرنسية والتى نشرتها صحيفة "برافو" الفرنسية، فهو لم يكن يرى بأساً أو غضاضة فى اعتقاد أتباعه بحلول الإله فيه، فعندما سأله الدكتور محمد كامل حسين مؤلف كتاب "طائفة الإسماعيلية" عن كيفية سماحه لأتباعه بأن يدعونه بالإله، ضحك ثم قال: "إن القوم فى الهند يعبدون البقرة، وأنا خير من البقرة"(٣٩)، وهذا يدل على أنه كسابقيه، تركوا أتباعهم فى اعتقادهم بألوهيتهم لتحقيق الزعامة والسلطة والثروة التى يتطلعون إليها.

ثانياً: السنة

نظر أهل السنة إلى الشيعة -المعتدلة منهم والغلاة- من منطلق أنهم من الفرق الهالكة تبعاً للحديث الذى لم تثبت صحته "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكى"، والناجية هى أهل السنة والجماعة، ذهبت الشيعة إلى أنهم أتباع آل البيت، بيت النبوة فهم الناجون، وأهل السنة ذهبوا إلى أنهم الناجون باتباعهم سنة النبى (ﷺ) والباقى هلكى، ولقد وصل أمر النظرة التنازعية إلى فرق واتجاهات فى دائرة السنة والجماعة، حيث انقسمت بدورها إلى عدة اتجاهات، اتجاه تمثله

الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة، واتجاه يمثله التصوف بشقيه السنى والفلسفى وطرقه الكثيرة، واتجاه تمثله الوهابية والسلفية والإخوان المسلمين والذى ينطوى بداخله على اختلافات وتنازعات وأيضاً بعض التحالفات.

١- الفرق الكلامية

يوم أن حلت المحن وثارت الفتن، وحارب المسلمون بعضهم بعضاً، وقال فريق بالتحكيم وأنكره فريق آخر فى الحركة السياسية بين أتباع علىّ وأتباع معاوية وبينهم وبين الخوارج، بدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر، وعن حقيقية إيمان من يتبع علياً أو من يتبع معاوية، واصطبغت المشاكل السياسية بالصبغة الدينية وكثرت الآراء المختلفة وامتزجت معها آراء أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة حملت معها ما حملت من آراء وأفكار، ومن ناحية أخرى فللسياسية نصيب كبير فى دعم الآراء الفكرية أو إجهاضها، وكذلك تنشئة الفرق التى كانوا يحبذون آرائها، وعلى سبيل المثال: كان بنو أمية يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة الإنسانية لاعتبارات سياسية، ولأن القول بالجبر يخدم سياستهم التى تؤدى إلى الاعتقاد بأن على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم، فدعموا مذهب الجبرية الذى نادى به الجهم بن صفوان (ت١٢٨هـ)، وظهرت المعتزلة فى أواخر العصر الأموى وانتشرت فى العصر العباسى الذى كان يدعم مقالة حرية الإرادة الإنسانية، وظهرت بعد ذلك فرقة الأشاعرة فى القرن الرابع الهجرى كموقف وسط بين السلف والمعتزلة.

أ- المعتزلة

من الجدير بالذكر أن المعتزلة من المدارس الكلامية الكبرى، وهم الواضعون لعلم الكلام ومن أهم الموضوعات التى تكلموا فيها الرد على الجسمة والمشبهة للألوهية، وتصورهم لمشكلة الألوهية وصفاتها من حيث التوحيد والعدل الإلهى والتنزيه.

ومن حيث النشأة فلقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة فى العصر الأموى، حيث قامت المعتزلة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الجدل العقلى فى مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها، وقد استندت فى مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلى للنصوص لتفسير الوحى على مقتضى العقل.

ولقد أجمعت المصادر[٤٠] على أن واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (ت١٤٤هـ) هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل، ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (ت١١٠هـ).

ويؤمن المعتزلة بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية واستنباط مرامى الوحى، وبهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة فهم يؤمنون بالعقل ويحكمونه فى الأمور على اختلافها، ومع ذلك لا ينكرون النقل ولكنهم يخضعوه فى أغلب أو معظم الأحيان لحكم العقل، ويقررون أن التفكير العقلى لابد منه قبل النقل أو السمع، ففى ردهم على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجأوا إلى العقل والمنطق.

ولكن نزعتهم العقلية جاءت مغالية، حيث دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض، فقادتهم إلى آراء لا تخلو من جرأة وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائما بكل ما ينبغى من معانى الجلال والكمال، ومبدؤهم القائل بقياس الغائب على الشاهد لا يمكن أن يسلم به على إطلاقه، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذى قال به السلف.

إن أساس آراء المعتزلة عدة أمور منها: التنزيه والتوحيد وحرية الإرادة الإنسانية، وبناء على التنزيه الذى ينطلق من الآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى: ١١، فلقد نزه المعتزلة الله عن المادة وأعراضها، وقرروا أن العالم حادث له أول وله نهاية، وكل حادث لابد له من محدث، والأجسام محدثة لأن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً إذ هو قديم أزلى، ومن ثم فهو ليس بجسم فيجب لهذا تأويل كل الآيات التى تشعر بالجسمية بالنسبة لله، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئى لابد من أن يكون له جهة وأن يكون فى الضوء وأن يكون له لون، والله لا يتعلق به شئ من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار[٤١]. وقد جاء فى الذكر الحكيم ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ الأنعام: ١٠٣.

إن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وإن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الإدراك أو التصور

الإنسانى الشائع البسيط، ومن ثم فإن فريقاً منهم قد وقع فى حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم، واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت فى التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر فى ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحى وأنه قاصر عن إدراك مراميه، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل.

ولهذا رأى المعتزلة وجوب تأويل الآيات المتشابهة واستندوا فى منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذى آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشورى: ١١، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفى عن ذاته: الجسمية والجهة والمكانية والزمانية ، ومن ثم كان من الضرورى تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور، فقول القرآن أن: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، أو﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ الأنعام: ١٨، أو ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه:٥، إنما تُفسر على أنه تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق فى الكون لا على الصورة الملكية أو البشرية بل بصورة إلهية ولا ندرك حقيقتها وتنتفى معها كل آثار الجهة والجسمية.

وعلى نفس المنهج ودفاعاً عن وحدانية الحق سبحانه وتعالى وتنزيهه من شوائب اليهودية والمسيحية التى تسللت إلى غلاة الشيعة كالتشبيه والتجسيم والحلول والوحدة، أولت المعتزلة الصفات الخبرية المذكورة فى الآيات والأحاديث النبوية، حيث لم تكن المعتزلة على وفاق مع الشيعة وغلاتهم، بل كانوا على خصومة واختلاف فى الأصول، واستخدموا فى التأويل ثراء اللغة، وبلاغتها كالمجاز والكناية، فأولوا الآيات المتشابهات تأويلاً عقلياً على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله تعالى.

فقالوا فى الآيات التى يفيد ظاهرها أن لله يداً أو وجهاً أو عيناً، ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ المائدة: ٦٤، إن معنى قول اليهود "يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ" هو وصفه بالبخل وقوله "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" هو أن يعطى بيديه جميعاً فيبنى المجاز على ذلك، وأيضاً قوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، بمعنى النصرة والتأييد، أما الوجه فى قوله تعالى ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن: ٢٧، هو ذات الله لأن وجه الله هو الله وقوله عز وجل ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ طه: ٣٩، أى برعاية وعلم منى.

وعن الأحاديث التى يفيد ظاهرها التشبيه أوَّلها المعتزلة أيضاً، وعلى سبيل المثال: حديث "خلق الله آدم على صورته[٤٢]" إن الضمير فى "صورته" يعود على آدم أى أن الله أوجده على صورته التى خلقه الله عليها ولم يتنقل فى النشأة من صورة إلى صورة أخرى كما هو الحال فى أبنائه، وهكذا تمسك المعتزلة بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية واستنباط مرامى الوحى ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة، واحتجوا بقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ آل عمران:٧، فما يعلم تأويله الذى أراد لما أراد إلا الله والراسخون فى العلم، لأن الوقف هنا "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" اى الراسخون فى العلم معطوف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ﴾ وسواء كان الوقف عند ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ أو عند ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ﴾ فالآية تحمل معنى أن الراسخين فى العلم يؤمنون به كله وبتأويله[٤٣].

– حرية الإرادة

تتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصالاً وثيقاً بأصل العدل الذى قالوا به، ويمكن أن يكونوا قد اهتدوا إلى هذا الأصل أولاً عن طريق هذه المشكلة، ولاحظوا أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون المرء مسئولاً عما لا يفعل أو يُحاسب عما لا يريد. وعدالة الله تقتضى بأن يكون العبد حراً، وبدون هذه الحرية لا معنى لنبوة أو رسالة أو أى أساس لشريعة أو تكليف، وما يجدى إرسال الرسل لمن لا حرية له فى متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم؟ وكيف يؤمن شخص بأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة؟[٤٤]

يذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى لا تخفى عليه خافية، يعلم أزلاً ما كان وما سيكون، ويذهبون أيضاً إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة، فمنح الله العبد قدرة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام، أو خلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله، وهذه القدرة الحادثة مؤثرة على كل حال، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب، وقد أسفر هذا التحليل المتصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات وهى خلق الأفعال، الاستطاعة، والتولد.

– خلق الأفعال

قسم المعتزلة أفعال العباد قسمين: اختيارية واضطرارية، أما الأفعال الاختيارية التى

يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهى مناط التكليف كالصلاة والصوم والأفعال الاضطرارية هى التى تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ومثل ذلك القبيل ونسبتها إلى الإنسان أحياناً على سبيل المجاز لظهورها على يديه، والفعل حدث لابد له من محدث، وقد جد المعتزلة فى البحث عنه، ومن المقرر أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ويقع على حسب قصده.(٤٥)

ويجمع المعتزلة -فيما عدا معمراً (ت٢١٥هـ)، والجاحظ (ت٢٥٥هـ)- على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم أحدثوها بمحض إرادتهم أما معمر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة، أى أنها اضطرارية كفعل النار للإحراق والثلج للتبريد، وإن لم ينكرا إرادة الأفراد وفى هذا ما فيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار.

ويرى النظّام أن لا فعل للإنسان إلا الحركة، فلا يحدث الأجسام ولا الطعوم، وأفعاله حركات نفسه، وكلها من جنس واحد، لأن مصدرها واحد وهو بهذا يؤكد حرية الإرادة، وإن ضيق دائرة نشاطها، ويقيم هذه الحرية على أساس سيكولوجى، وتحرز المعتزلة من استعمال لفظ (الخلق) بالنسبة للإنسان، لأنه لا خالق إلا الله، واكتفوا بلفظ "أوجد" أو "اخترع" وتوسع المتأخرون فى ذلك، وأصبح "خلق الأفعال" تعبيراً شائعاً، ولا يقصد به إلا أفعال الإنسان.

- الاستطاعة

قرر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله الاختيارية، وحاولوا أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ووسائله فقالوا بالاستطاعة وسموها أيضاً القدرة. وهذه القدرة أو الاستطاعة قبل الفعل، وهى قادرة عليه وعلى ضده، وهى أيضاً غير موجبة للفعل، وأنكروا جميعاً أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه، ولكنهم اختلفوا فى حقيقتها، فهل هى مجرد الصحة والسلامة أم هى عرض منفصل عن الشخص المستطيع أم هى جزء منه؟ واختلفوا أيضاً هل تبقى بعد الفعل أم تفنى بانقضائه؟

فذهب بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ) إلى أن الاستطاعة هى السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات وليس ثمة قدرة حادثة لأن الله يخلق القدرة على العمل فى الإنسان جملة، وذهب أبو الهذيل (ت٢٢٨هـ) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان وهو غير الصحة والسلامة يخلقه الله فيه عند مباشرة كل عمل من أعماله، وذهب النظام

(ت٢٣١هـ) إلى أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره، وأكثر المعتزلة يرون أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يُحدث بها ما يصدر عنه من أفعال فهي باقية لا تفنى، وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعل وتتجدد مع كل فعل جديد.

- التولد

التولد فكرة معتزلية خالصة، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين تتصل بمبدأ السببية، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية، قال بها بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ) مؤسس فرع الاعتزال فى بغداد، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون، وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدت إلى شئ من التناقض، ويقسم المعتزلة الأفعال قسمين: مباشرة، وهى التى تترتب على العمل رأساً، وغير مباشرة وهى تجئ ثانوية وتسمى الأفعال المتولدة، وذهب (بشر) فى شئ من الغلو إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة منا، سواء أكان فينا أم فى غيرنا هو فعلنا، فألم المضروب من فعل الضارب بل علمه بأنه يضرب من فعل هذا الضارب أيضاً، وإبصار الشخص ورؤيته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير، وحاول أبو الهذيل أن يخفف من هذا الغلو فقال: أن ما تولد من فعل نعلم كيفيته، سواء أكان فى أنفسنا أم فى غيرنا، هو من فعلنا كالألم المترتب على الضرب، أما ما تولد من فعل لا نُعرف كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة، فهو من فعل الله، ويذهب النظام إلى أن فعل الإنسان يقتصر على الحركة، وهى موقوفة على نفسه، أما ما عداها فهو من فعل بما طبع عليه الأشياء، وقال معمر أن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها.

لهذا كله اختلف المعتزلة فى تعريف الفعل المتولد، ولعل أوضح تعريف له ما قال به الإسكافى (ت٢٤٠هـ): "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة فهو خارج عن حد التوليد، وداخل فى حد المباشر"[٤٦].

هذا مجمل آراء المعتزلة فى التوحيد وحرية الإرادة الإنسانية، وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم، فإنهم أثروا أيضاً فيمن جادلهم وتنازع معهم الآراء كالأشاعرة، وحتى الحنابلة والمشاءون العرب، وفى مقدمتهم الكندى (ت٢٥٦هـ) ولكن كانت بعض من أرائهم يشوبها الاضطراب كنفى القدر لأنه يهدم من هذا المنظور أصولهم الفكرية، وخلق الإنسان لأفعاله وسكون حركات أهل الخلدين وإنكارهم خلق الله للشر، حيث كانت

هذه الموضوعات محل نزاع مع الفرق الأخرى، ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غالوا فى تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهى، وفاتهم قصور العقل الإنسانى عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، وعلى الرغم من أوجه النقد التى يمكن أن توجه إلى المعتزلة إلا أن ذلك لا يبرر النظرة التنازعية المغالى فيها من الوهابية والسلفية تجاه المعتزلة.

ب- الأشاعرة

نسبة إلى أبى الحسن الأشعرى (ت٣٢٤هـ)، وقد نشأ منذ شبابه على مذهب الاعتزال، إذ لزم شيخه الجبائى (ت٣٠٣هـ) المعتزلى، ويشير مؤرخوا الفرق إلى أنه جرت بين الأشعرى وأستاذه مناقشة عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت، وأن هذه المناقشة دفعت الأشعرى إلى الانفصال عن أستاذه وتحول عن مذهب الاعتزال لغلو العقل فيه.

لقد سأل الأشعرى الجبائى عن حال أخوة ثلاثة بعد الموت: أحدهم تقى، والثانى: كافر فاسق، والثالث: طفل صغير، فأجابه الجبائى قائلاً: الزاهد فى الدرجات والكافر فى الدركات أما الصغير فمن أهل السلامة. فسأله الأشعرى: هل يؤذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد؟، فأجاب الجبائى باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعته، أما الصغير فلا طاعات له. فاحتج الأشعرى قائلاً عن الصغير: أن الله يقول له (أى للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك، ولم يلبث الأشعرى أن عاد إلى التساؤل قائلاً: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالى فلم راعيت مصلحته دونى؟ وهنا لم يتحر الجبائى جواباً[٤٧].

وهذه المناقشة جعلت الأشعرى يتشكك فى آراء المعتزلة حيث وجد فيها مغالاة فى استخدام العقل، إذ بدأت الحركة الأشعرية فى القرن الرابع الهجرى واشتبكت فى معترك فكرى مع الفرق الأخرى ومع المعتزلة بوجه خاص، ولا يزال المذهب الأشعرى عقيدة أهل السنة إلى اليوم وكذلك الصوفية المعتدلة، فالأشاعرة مدرسة توفيقية حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفين، بين النقل والعقل، بين السلف والمعتزلة وإن كانت قد مالت إلى السلف أكثر من الموقف المتوسط العام.

أما عن منهجهم فإن المذهب الأشعرى يعول على الكتاب والسنة أولاً، ويعتمد على المأثور اعتماداً كبيراً تحت مقولة (الاتباع خير من الابتداع)، ولا يرفض الأشاعرة العقل أيضاً وكيف يرفضونه والله يحث على النظر فى قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ الأعراف: ١٨٥، ولكنهم لم يطلقوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة، فلم يغلبوه على النقل بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل، وعدوا العقل خادماً وهما معاً متعاونان وما أشبه النقل بالشمس المضيئة والعقل بالبصر السليم.

لقد ذهبوا إلى أن الله لا يشبه شيئاً من مخلوقاته بوجه من الوجوه، ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا فى مكان ولا زمان ولا قابل للأعراض والحوادث، وقدرة الله واحدة، وتنصب على جميع المقدورات، فليس ثمة شئ فى الكون غير صادر عن قدرته وعلمه تعالى أزلى شامل لجميع المعلومات، من غير حس ولا بديهة الاستدلال ورؤية البارئ بالأبصار جائزة لأن كل موجود يصح أن يُرى، وليس فى إثبات الرؤية تشبيه وتجسيم لأنها ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء فى دنيانا، يقول تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ {٢٢} إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة:٢٢،٢٣، ولقد أجمع على هذا أئمة الأشاعرة وهم أبو الحسن الأشعرى (ت٣٢٤هـ) وأبو بكر الباقلانى (ت٤٠٣هـ) وابن فورك الأصفهانى (ت٤٠٦هـ) وعبد القاهر البغدادى (ت٤٢٩هـ) صاحب كتاب "الفرق بين الفرق" والقشيرى (ت٤٦٥هـ) وإمام الحرمين أبو المعالى الجوينى النيسابورى (ت٤٧٨هـ) والإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ) والشهر ستانى (ت٥٤٨هـ) وفخر الدين الرازى (ت٦٠٦هـ).

لقد دافع الأشاعرة عن وحدانية الحق وتنزيهه عن التشبيه والتجسيم ولكنهم لم يأولوا الآيات المتشابهات تأويلاً عقلياً كما ذهبت إليه المعتزلة، بل ذهبوا مذهب السلف وهو التسليم وتفويض علم معناه المراد إلى الله تعالى مع التنزيه له عن ظاهر اللفظ من تشبيه وتجسيم، ثم إنهم اتفقوا سلفاً وخلفاً على أن التفويض أسلم والتأويل إلى الخطأ أقرب مع ما فى التأويل من فوات كمال الأيمان بآيات الصفات، لأن الله تعالى ما أمرنا أن نؤمن إلا بعين اللفظ الذى أنزل لا بما أولناه بعقولنا، فقد لا يكون ذلك التأويل يرضاه الله تعالى، ولكن فى حال التفويض لابد من التنزيه عن ظاهر اللفظ على حد ما تتعلقه الناس لكون حقيقته مخالفة لسائر الحقائق فلا يجوز حمل الصفات الخبرية على ما يتعلق من صفات الخلق[٤٨].

ذلك لأن حكم كلام الله عز وجل لابد وأن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج فيه عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة، فإثبات الصفات الخبرية لا يفيد التجسيم ولا الكيف،

فالتسليم وعدم التأويل أفضل ولكن بلا كيف أى مع التنزيه، إلا إن خيف على الإنسان وقوعه فى محظور إذا لم يُأوَّل ذلك له، ويتضح من هذا أنهم لم يرفضوا التأويل كل الرفض ولكن لابد للتأويل بحجة إن خيف من عدم التأويل، وهذه الحجة نقلية من القرآن أو السنة حتى لا يخرج التأويل عن المعنى الحقيقى للفظ فيكون غير مراد الله تعالى.

ويتضح هذا المنهج عند الإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ) فى كتابه "إلجام العوام عن علم الكلام"، فيقول فيه: "من بلغه حديث يجب عليه سبعة أمور، التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة، فالتقديس أى تنزيه الله تعالى عن الجسمية، أما التصديق أن يصدق ما فى الخبر دون أن يعرف حقيقة المعنى، ويرجع ذلك الاعتراف بالعجز الذى يقتضى السكوت والإمساك والكف عن السؤال، إذ العجز عن الدرك إدراك، والتسليم لأهل المعرفة حيث هم الراسخون فى العلم، لأنهم جاوزوا فى المعرفة حدود العوام وكشف لهم ما لا يعرفه العوام"(٤٩).

فجميع ما وصف الحق تعالى به من صفات خبرية كلها نعوت صحيحة على حد يليق بجلاله ولا يجوز للعباد رد شئ من ذلك ولا تكييفه ولا القول فيه وتأويله إلا على الوجه الذى يرضاه الله عز وجل وبحجة، وكما فى كتابه العزيز (ليس كمثله شئ) – الشورى: ١١، فما وصف به الله عز وجل نفسه سواء فى القرآن الكريم أو على لسان نبيه من صفات خبرية يجب علينا الإيمان بها مع تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه.

- الإرادة الإنسانية (نظرية الكسب)

لقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد، وكذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى ورفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم. لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلاً محكماً متقناً هو الله، فجعلوا كلا الموقفين على طرفى نقيض، وحاولوا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين نقيضين، فرأوا أن أفعال العباد تنقسم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده ولما كان الله لا يحتاج إلى معين فى أفعاله، فيتبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون الله فى أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما الله والعبد، ولكى يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما فى (الفعل) قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية، الأول: إتقان الفعل وإحكامه، والثانى: القدرة على تنفيذه أى الاستطاعة، الثالث: الإرادة التى تختار واحداً من الممكنات.(٥٠)

ومعنى هذا أن الله تعالى له إتقان الفعل ثم له الاستطاعة، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شئ خارج عن ذات الإنسان، لأنها قد تفارقه أحياناً فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين فى أثر واحد وهذا محال، أما الإرادة التى يختص بها الفعل ببعض الجائزات دون البعض – أى التى تختار واحداً من عدة ممكنات– فهى للعبد.

وقد سمى الأشاعرة عمل الله، أى إتقان الفعل والاستطاعة "خلقاً وإيجاداً واختراعاً" أما عمل العبد، أى الإرادة فقد سموه "كسباً"مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ الطور: ٢١، فالله يخلق للعبد الفعل والاستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما لفعل الخير أو إلى فعل الشر فيكسب بذلك إما ثواباً وإما عقاباً، وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله، من حيث أن له حرية الاختيار.

ولكن من الملاحظ أن الأشاعرة قد هدموا جانب الاختيار عندما قرروا أن الله تعالى يتدخل باستمرار فى كل فعل من أفعال العباد وفى كل حركة من حركاتهم تدخلاً مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أى سند ميتافيزيقى أو طبيعى للحرية الإنسانية.

ولقد احتفظ البلاقلانى (ت٤٠٣هـ) بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الأشعرى، ولكنه إبعاداً لنظرية الكسب عن شبهة الجبر، أخذ على الأشعرى تجاهله لتأثير القدرة الإنسانية الحادثة، حيث إن هذه القدرة ليس لها تأثير فى الإيجاد أو خلق الأفعال، وإنما لها تأثيراً فى وجود الفعل على هيئة مخصوصة أى فى صفات الحوادث وأحوالها، فإذا كانت الحركة مخلوقة لله فإن تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للإنسان، ومفهوم الحركة مطلقاً على سبيل المثال غير مفهوم القيام والقعود، إذ هما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قيام فيستطيع الإنسان أن يفرق بين القول: (أوجد) وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة وبين القول: (صلى وصام) وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارى تعالى جهة ما يضاف إلى الله تعالى، فأثبت الباقلانى تأثير القدرة الحادثة، وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هو الذى يقابل بالثواب والعقاب، لأن الفعل من حيث هو بإيجاد القدرة الإلهية لا يتعلق بثواب أو عقاب.[٥١]

وبناء على ذلك قال البغدادى (ت٤٢٩هـ) أن لا كسب فيما لا يُسأل الإنسان عنه ليفرق بين الحركات الاضطرارية والإرادية [١] وأيضاً الجوينى (ت٤٧٨هـ) إمام الحرمين

فرق بين الحركتين وذهب إلى أن الفعل مقدور لله بالقدرة القديمة وهو مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التى أقدره الله عليها، وإذا أقدر الله العبد فإنه يستحيل أن يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد، فإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى فكل ما هو مقدور له فأنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى.[٥٢]

وفى ذلك يقول الإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ): "أمر الله عز وجل عباده بالتحرز فى أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم وإضمارهم، لعلمه تعالى بموارد أفعالهم، واستدل على العلم بالخلق، وكيف لا يكون خالقاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهى متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متمثلة وتعلق القدرة بها لذاتها، ولا يخرج ذلك عن كونها –أى الأفعال والحركات– مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب والله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الاختيار والمختار جميعاً، فأما القدرة فوصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هى وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتُسمى باعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبراً محضاً والعبد بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها وأقدارها؟ إذن هى مقدوره بقدرة الله تعالى خلقاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالخلق فقط، إذ قدرة الله تعالى فى الأزل قد كانت متعلقة بالعلم ولم يكن الاختراع حاصلاً بها وهى عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها، وفعل العبد وإن كان كسباً للعبد يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه فلا يجرى فى الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر إلا بقضاء الله وقدره وبإرادته ومشيئته ومنه الشر والخير".[٥٣]

ونظرية الكسب تعتبر بذلك أقرب إلى الجبر من الاختيار ولهذا كانت مثار نقاش وتعديل مما جعل أبو منصور الماتريدى (ت٣٢٣هـ) يضيف عليها ويعالج ما بها من ثغرات فجاءت محاولته أقرب إلى الاختيار من الجبر، فمن الملاحظ أن الأشعرية لم يكن باهتمامهم تقديم حل لقضية الجبر والاختيار على قدر اهتمامهم بمعارضة المعتزلة والتنازع معهم، تماماً كما فعل المعتزلة من قبل وكانت آراؤهم ردوداً على الجبرية، فلا يتضح تصور مفهوم من

خلال الردود على الخصوم، حيث تكون الآراء حينئذ ليست ذات دلالة موضوعية فإن الأفكار المسبقة فى ضوء التنازع تخرج بمفهوم البحث عن موضوعيته.

٢- الصوفية

التصوف بمعناه المعتدل هو طهارة النفس نتيجة عمل وتأمل، عمل يقوم على المجاهدة وصيام النهار وقيام الليل وبذل النفس والمال فى سبيل طاعة الله، وتأمل فى مخلوقات وآيات الله وأسرار الكون، تأمل يجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن، وهو فقد للعاجل وزهد فى الدنيا وأمل فى حب الله، إذن هو سلوك يتجنب الشهوات والملذات، ويرمى إلى طهارة الجسم وصفاء النفس.

وهو تنقل فى سلسلة من الأحوال والمقامات فيبدأ العبد بتطهير نفسه كى يصبح أهلاً للتجلى، ولا يزال العبد يرقى حتى يحس بالله فى قرارة نفسه ويقرب منه كل القرب[٥٤]، وهذه الأحوال والمقامات تعبر عن الحالة النفسية للعبد فى تصوفه وطريقه إلى الله، كالزهد والخوف من الله والصبر والتوكل والرجاء والحب، وهكذا فإن كل حالة تُعد حلقة من حلقات سلسلة الأحوال فى طريق العبد إلى أن يصل إلى نهايتها، وهذه النهايات مختلفة لدى مفكرى الصوفية.

وعلى الرغم من أن أصحاب التصوف الإسلامى يرجعون مضمون ومفهوم التصوف إلى عصر الرسول (ﷺ) فى محاولة لتأصيل وتجذير المفهوم، إلا أن فى الواقع والحقيقة لم يكن فى عهد الرسول (ﷺ) مذهب أو طريقة صوفية أو سنية أو غير ذلك من اختلاف الطرق والفرق والمذاهب، حيث كان الرسول (ﷺ) يتلقى الوحى ويبلغه، وما الطرق والفرق والاختلافات إلا كيانات نشأت بعد موته (ﷺ) بفترة، وهناك حقيقة لا يمكن إنكارها أو إغفالها، وهو أن منهج التصوف وأفكاره كان موجوداً فى الأديان الأخرى السابقة على الإسلام، سواء أكانت أديان وضعية – أى من وضع البشر– أم سماوية كاليهودية والمسيحية، كان التصوف البوذى واليهودى والمسيحى موجوداً قبل الإسلام وهو ما أثر على الآراء والأفكار فى التصوف الفلسفى الإسلامى.

ومن الجدير بالذكر أن التصوف الإسلامى مَر بعدة أدوار بدأ الأول فى صورة فردية شخصية من النسك والزهادة، فيهجر المرء الدنيا ويتجه نحو الآخرة ويتمسك بالطاعات والقربات، وظل هذا الدور قرابة قرنين، وزهاد الصدر الأول كثيرون منهم الحسن

البصرى (ت١١٠هـ) بالبصرة وإبراهيم بن أدهم (ت١٥٩هـ) ببلخ، وحاول هؤلاء العباد أن يتزيوا بزى خاص، فلبسوا الصوف واتخذوا للعبادة أماكن منعزلة عن الناس، وفى هذه الفترة كان التصوف عبارة عن سلوك وقدرة عملية ترمى إلى طهارة الروح والجسد.

وفى المرحلة التالية اتجه المتصوفون نحو الدرس والبحث، فاتجهوا أولاً نحو النفس يكشفون عن أسرارها وأحوالها، وعلاقة ذلك بالحب الإلهى، وكان ذلك على يد المحاسبى (ت٢٤٢هـ) وذى النون المصرى (ت٢٤٤هـ) والجنيد (ت٢٩٨هـ)، ثم اختلط التصوف بالتشيع وفُلسفت الجوانب الدينية، وأُقيم التصوف على دعائم فلسفية مخلوطة بآراء غنوصية شرقية قديمة، فكانت لهم نظريات فى الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة المخلوطة بالآراء الشرقية للأديان القديمة، ومن أمثال هؤلاء السهروردى (المقتول٥٦٨هـ) ومحي الدين بن عربى (ت٦٢٧هـ) وابن سبعين (ت٦٨٨هـ)، ولقد تابعهم جماعة من شعراء الفرس أمثال فريد الدين العطار (ت٦٢٧هـ) وجلال الدين الرومى (ت٦٧١هـ)[٥٥]، ومن ذلك انقسم التصوف إلى اتجاهين، التصوف السنى والتصوف الفلسفى.

أ- التصوف السنى:

إن كان أساس تقسيم التصوف إلى سنى وفلسفى يكمن فى الاعتقاد بالحلول أو الاتحاد أو الوحدة(*) فى إطار فلسفى، فإن التصوف السنى لم يخل من التأثر بالآراء الشرقية القديمة على الرغم من إنكاره الحلول والاتحاد، ولم يخل أيضاً من الجذب والشطحات والغموض الذى لا معنى له، وكذلك النظريات والآراء التى ما أنزل الله بها من سلطان، كالكيان التنظيمى المتأثر بالشيعة، مثل القول بالقطب الذى يساوى الإمام عند الشيعة، والأوتاد والنقباء والكثير من الآراء حول الولاية والأولياء ورفعهم إلى درجة قريبة أو تكاد أن تتساوى مع الأنبياء، على الرغم من إنكارهم لدرجة التساوى بينهما.

(*) مفهوم الحلول يعنى حلول الإله فى الإنسان على غرار المعتقد المسيحى، أما الاتحاد فهو يعنى صعود النفس الإنسانية فى الحياة أو الممات للاتحاد مع الله على غرار الاتحاد البوذى، أما نظرية وحدة الوجود فهى تعنى أن روح كلية متغلغلة فى العالم تدبره وهذه الروح هى الروح الإلهية، وبذلك يكون الله والعالم وجهان لحقيقة واحدة، وهذه النظرية كانت موجودة فى الفلسفة اليونانية القديمة لدى هيرقليطس، للمزيد: د. أشرق حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية فى الفكر الإسلامى.

لقد تعرض التصوف لمفهوم الألوهية، لأن التصوف فى أساسه سعى وراء النور الأسمى والحقيقة الأزلية، لقد عاش متصوفة الإسلام الأوائل فى جو مشكلة الصفات والبحث عن الذات العلية، واتصلوا بالمدارس الكلامية المختلفة، وكان منهم سلفيون ومعتزلة وأشاعرة، عاش شيوخهم الأول فى البصرة والكوفة وبغداد فكان المحاسبى معتزلياً ثم انتصر لأهل السنة، وعدم تأثرهم بنظريات الحلول والاتحاد حال مؤرخى المذاهب والفرق عن اعتبارهم من المذاهب المغالية فى بداياتهم الأولى.

وعالج المتصوفة مفهوم الألوهية على طريقتهم، وهى لا تخلو من الغموض يلجأون إلى الرمز تارة وإلى الإبهام تارة أخرى، ويؤثرون الجمل القصيرة الدقيقة التى تتلاءم مع لغة الجذب والشطحات، ويقول سهل بن عبد الله التسترى (ت٢٨٣هـ): ذات الله تعالى موصوفة بالعلم، غير مُدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار فى دار الدنيا، وهى موجودة بحقائق من غير حدود ولا إحاطة[٥٦].

وهذه الآراء قريبة الشبه بآراء الأشاعرة فأغلب الصوفية أشاعرة، لذا قد تأثروا كثيراً بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة، واستمدوا بعض المصطلحات التى شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة كالمعنى والمبنى، والجوهر والعرض، والوحدة والكثرة، والذات والصفة، والتجسيم والتجريد وشاركوا الشيعة فى بعض استعمالاتهم، كعالم الظاهر وعالم الباطن والأقطاب والأوتاد، إذا كان فى فتراته الأخيرة وثيق الصلة بالتشيع.

وترى الصوفية أن الله لا يُرى بالحواس لأنه غير مجسم، ولا يُدرك بالعقل لأنه لا يرقى إليه وإنما يُعرف معرفة ذوقية مباشرة، لا تقوم على المنطق ولا تعول على استدلال عقلى، وإنما هى اتصال بالله وفناء فيه، ولا حاجة إلى برهنة على وجود الله ولا إلى بحث عن صفاته.

وهم يرون أن الله واحد، فرد صمد، قديم عالم، قادر حى، سميع بصير، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفاته، مسمى بكل ما سمى به نفسه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، أما عن قولهم فى الصفات فلقد أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوة، والعزة، والحلم، والحكمة، والكبرياء، والجبروت، والقدم، والحياة، والإرادة والمشيئة والكلام، وإنها ليست

بأجسام ولا أعراض ولا جواهر كما أنه ذاته ليست بجسم ولا عرض ولا جوهر، فهو تعالى ليس كمثله شيء (٥٧).

واجمعوا انها ليست هي هو ولا غيره وليس معنى إثباتها أنه محتاج إليها، وأنه يفعل الأشياء بها، ولكن معناها نفي أضدادها وإثباتها في أنفسها وأنها قائمة به، لقد نزه الصوفية الأول الله تعالى عن الجسمية والشبه والمكانية ولم تبعد آراءهم عن آراء أهل السلف والأشاعرة. فتمسكوا بالآيات التي تفيد التنزيه كقوله تعالى ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الأنعام: ١٠٠، فهو عز وجل موصوف بصفة قائمة به ليست بيائنة عنه كما قال تعالي "وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ" – البقرة ٢٥٦.

هذا عن آراء التصوف السني في مفهوم الألوهية، إلا أن الأمر يختلف اختلافاً كبيراً في المجال العملي الذي يكمن في الجانب التربوي لنظرية الشيخ والمريد المنبثق بدوره من نظرة أشمل من الجانب المعرفي الكوني لمكانة الشيخ، ليس من الناحية الاجتماعية بل بمقامه في الهيكل التنظيمى الكونى من حيث مكانه كولىّ فيكون من الأقطاب أو الأبدال أو الأوتاد أو النقباء، ولا شك فى التأثير الإسماعيلى الشيعى الباطني فى تلك الآراء وإن اختلفت فى بعض من تطبيقاتها.

إن كانت الشيعة قد حاولت تخصيص الولاية وقصرها علي طائفة خاصة، فإن الصوفية قد فتحوا بابها ولم يقصروها على النسب، أشار الصوفية القدماء إلى أن الولاية تأتى إلى العبد عن طريقين، إما بالمنة والاصطفاء الإلهى والعبد يحافظ عليها بالعمل أو بالجهد المبذول من العبد كالزهد والتقشف والعبادة ثم يمن ويهب الله على العبد بالولاية، ولكن ليس شرطاً إن اجتهد العبد يحصل على الولاية بل هى أولاً وأخيراً هبة من الله ، وهى فى معناها المباشر تعني النصرة والقربة والمحبة مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾– الأعراف: ١٩٦، وقوله (ﷻ) ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ {٦٢} الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ يونس ٦٢، ٦٣، وقوله ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ الشورى: ١٣، هذا هو المفهوم الذى كان عليه فى القرنين الأول والثانى من الهجرة.

ولكن الأمر قد تطور واختلف عن المفهوم المباشر، ففى القرن الثالث من الهجرة، بدات الأفكار المتأثرة بالشيعة الباطنية والمتأثرة أيضاً بدورها بالفكر الفارسي القديم تدخل فى مفهوم الولاية لتكَون هيكل تنظيمى يضع أشخاص الأولياء فى درجات وطبقات

كالأقطاب والأوتاد والنجباء والنقباء الأبدال، حيث نرى هذه الألقاب عند ذي النون المصرى (ت٢٤٥هـ) والتستري (٢٨٣هـ)[٥٨]، ولكنها فى هذا العهد لم تكن قد نضجت بصورة كاملة، حيث يجمعهم لقب الأبدال، من حيث أنه إذا مات واحد منهم أبدله الله بسواه – فى رأيهم– فسواء أكان من الأقطاب أم الأوتاد أم النجباء فهو بدل من الأبدال.

ولقد استند الصوفية فى ذلك على حديث منقطع الإسناد عن عليّ كرم الله وجهه مرفوعاً إلى النبى (ﷺ) أنه قال:"أن فيهم– يعنى أهل الشام – الأبدال، أربعين رجلاً، كلما مات رجلاً أبدل الله مكانه رجلاً "، ورواية أخرى عن عبادة بن الصامت "الأبدال فى هذه الأمة ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحمن، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً"، وفى رواية أخرى "على قلب إبراهيم خليل الرحمن"، فَهُم من خواص الأولياء الذين يحفظ الله الكون بوجودهم، فيسقيهم الغيث وينبت لهم الزرع ويدفع عنهم البلاء، ويسألون الله تعالى إكثار الأمم فيكثرون، ويدعون على الجبابرة، لذا لا تخلو منهم الأرض إلا إذا أراد الله إهلاك العالم [٥٩].

ومما يلاحظ هنا أنه لم ترد فى الروايات إلا لفظ الأبدال، أما غير ذلك من الأقطاب أو النجباء أو النقباء أو الأوتاد فلم ترد فى الأحاديث النبوية ولا كتاب الله عز وجل، ولا هى مأثورة عنه (ﷺ)، لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل، والأرجح أنها من تأثيرات الأفكار الشيعية والتى كانت تجعل من الأئمة مركز الدنيا والدين وأمان أهل الأرض ومنازلهم المقدسة، وعندما جاء دور الصوفية وجدوا المادة مهيأة، وصادفت عندهم قبولاً، لأنها تتفق مع اتجاههم العام فى أن لله عباداً اختصهم واصطفاهم وجعلهم فى المحل الأعلى من عنايته ورعايته، فنمت عندهم هذه الفكرة فقالوا بها وجعلوا الأولياء فى طبقات ودرجات وفق مذهبهم وآرائهم.

ويتضح من هذا أن العناصر الرئيسة التى تعتمد عليها نظرية الولاية كانت متداولة بين الصوفية منذ بداية عهدها مع اختلاف الوضوح والتحديد، واختلاف فى المنازع والمشارب التى يصدر عنها كل صوفى، ولكن هذه العناصر لم تتبلور في صورة كاملة إلا فى نهاية القرن الثالث على يد الحكيم الترمذي.

يُعد الحكيم الترمذي (ت٢٨٥هـ) أول من صنف وعبر عن مفهوم الولاية وعن درجات وطبقات الأولياء، حيث كانت فكرة الولاية لديه هى حجر الأساس فى جميع مذهبه، فلم يقف الترمذى فى تفسيره للولاية عند المعنى المباشر لها كالنصرة، بل ذهب إلى

أبعد من ذلك حيث طابق بين سر الوجود ومعنى الولاية وربط بينهما بحيث تبدو الولاية – التى هى فى جوهرها العبودية المطلقة لله – جوهر هذا الوجود، وهيكل هذه الحياة، فالوجود والحياة هما العبودية الكاملة لله، وهذا – فى رأى الترمذى – معنى قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات: ٥٦، يقول الترمذى: "إن الله خلق الآدميين لتسبيحه وتقديسه، فإذا ظهرت المعاصى كانت سبباً فى زوال الأمر الذى عليه بنى خلق الآدميين، لكن تسبيح الله وتنزيهه وتقديسه يغسل الأدناس التى أحدثها بنو آدم".

وبذلك يستمر الوجود، وتقوم الأرض، وهذا معنى قوله تعالى ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ الإسراء: ٤، فلولا التسبيح والعبادة لانقطع دور الحياة، وصارت الأشياء كلها مواتاً، وبالتسبيح تقوم السموات والأرض ومن فيهن من العرش إلى الثرى، وبالتقديس يدوم الوجود لهم، والقائمون بالتسبيح والتقديس هم أمان الخلق، وبهم تقوم الأرض وتدوم النعم على أهلها، وهؤلاء الأولياء الذين ظهرت قلوبهم من مشيئات نفوسهم فأصبحت خالصة لربها حين تسبحه وتقدسه وتقوم بواجب الخدمة والعبودية له.

ومن الجدير بالذكر أن الحكيم الترمذى يفرق بين النبوة والولاية بقوله: "لقد أخذ الله تعالى ميثاق الرسول برسالته، وميثاق النبى بنبوته، وميثاق الولى بولايته، وهم كلهم يدعون إلى الله تعالى، إلا أن الرسول يقتضى أداء الرسالة بالشريعة، والنبى يقتضى الخبر عن الله، ومن ردهما كفر، والمحدث أو الولىّ حديثه له تأييد وزيادة بينة فى شريعة الرسول فهو يدعو إلى الله تعالى ويدل عليه، فالنبوة هى العلم بالله تعالى التام، أما الولاية فهى تابعة للرسالة والنبوة"[٦٠].

والفرق بين النبوة والولاية، أن النبوة كلام ينفصل من الله وحياً معه روح (الوحى) من الله، والولاية لمن ولى الله حديثه على طريقة أخرى، وينفصل ذلك الحديث من الله (ﷻ) على لسان الحق معه السكينة فى قلب المحدث فيقبله ويسكن إليه، وهذا الحديث هو ما ظهر من علمه الذى برز فى وقت المشيئة، وهو كالسر، ويقع الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد فيمضى مع الحق على قلبه.

ويشير الترمذى إلى أن طريق الأنبياء غير طريق الأولياء، فالأنبياء أهل جبايته بمشيئته، والأولياء أهل هدايته بإنابتهم إليه، وذلك فى قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ الشورى: ١٣، فمن اجتباه قلبه إليه، ثم سار بقلبه على طريقه الذى جذبه إليه، ومن أناب فتح له على طريق إنابته إليه فهداه، فطريق الأنبياء

طريق مختص، وطريق الأولياء طريق الجادة التى شرعها لعباده على الصدق والوفاء بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق حتى يصلوا إليه، والأنبياء يسار بهم إلى طريق جذبهم لا على طريق النفس.

ويُفرق الترمذى بين ولاية النبى وولاية الولىّ، حيث يعتبر بذلك أول من أشار إلى ولاية النبوة، يقول الحكيم: "وإذا كان الله قد ولى الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل النبوة وكشف الغطاء، فقد ولى الأولياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل الولاية، فنال الأنبياء الوحى والعصمة، ونال الأولياء الحديث وأيدوا بالسكينة".

وبهذا يُفرق الترمذى أيضاً بين العصمة التى للأنبياء وبين الحفظ الذى للأولياء، يقول الترمذى: "العصمة للأنبياء، وهى مقصورة عليهم، فليس للولىّ عصمة، ولكن له الحفظ، وهو كرامة من الله لأوليائه، ويشترك الحفظ والعصمة فى أن كليهما يحال بينه وبين ارتكاب الذنب، إلا أن للأولياء عثرات على قلب من يشاء منهن، فإذا ورد على قلب ولىّ شبهة أو ريبة تلقته السكينة فضلاً من الله تسكن قلبه فتسكنه عن الريبة والشبهة، وكما أن للأنبياء المعجزات فللأولياء كرامات ولا يصل الولىّ إلى مرتبة النبوة، ولا تصل الكرامة إلى درجة المعجزة"[٦١].

وكما فرق الترمذى بين طريق الأنبياء وطريق الأولياء، فهو يفرق أيضاً بين طرق الولاية، حيث يشير الترمذى إلى أن الإنسان بمجرد دخوله فى الإيمان، فهو دخول فى الولاية بأبسط وأدنى معنى من معانيها، وهو المعنى العام الذى هو ولاية التوحيد، وهو التخلص من الشرك بما مَنَّ الله به عليه من المعرفة المحشوة بأنوار المحبة، وبعد ذلك نجد طريقين إلى الله، الأول: طريق أصحاب الصدق فى بذل الجهد، أو أصحاب الجهد فى تحقيق الصدق، والثانى: طريق أهل المنة والجباية، ولكن من المحقق أنه لن يصل أحد من أصحاب الطريقين إلا عن طريق المنة الإلهية، غير أن أحدهما أدركته منة الله بادئ ذى بدء فاختصرت له الطريق، وأراحته من بذل المجهود الذى يضطر الآخر إلى بذله، أما أصحاب الصدق أو الجهد فيمن الله عليهم برحمته وينقلهم إلى مرتبة الأحرار وهو طريق أهل المنة الإلهية، ومع ذلك لا يبلغ أحدهم مبلغهم، بل إنه يظل من أهل الصدق ولو نال مراتب أهل المنة[٦٢].

وكما فرق الترمذى بين طريق الأولياء فهو أيضاً يقسم الأولياء إلى طبقات، وأول هذه الطبقات هى طبقة الصادقين تتلوها طبقة الصديقين، فطبقة المقربين، ثم طبقة

المنفردين من الأولياء فى ملك الملك بين يديه، وتتصل هذه الطبقات بسلسلة من المقامات، وهذه المقامات تسلم بعضها البعض، أو بتعبير آخر أن التسلسل فى هذه المقامات ينتقل من مقام إلى مقام، من أول مقام من مقامات الأولياء حتى منتهى هذه المقامات، وهناك اعتبارات خاصة تجعل كل طبقة من هذه الطبقات تتميز بنوع من أنواع هذه المقامات، فليس كل أصحاب طبقة على مستوى واحد، والعامل المشترك بين هذه الطبقات كلها مع اختلاف مقاماتها هو عقدة الإيمان واتجاه النية والإرادة، فهى التى تستتر وراء كل عمل وتعطى له قدرة وتهيئ له محله ورتبته[٦٣].

وعلى هذا الأساس يمضى الترمذى بالنسبة للتقسيم الطبقى للأولياء، فيشير إلى أن الأمناء والأقطاب والبدلاء والنجباء عبارة عن أوصاف لطبقات الأولياء، وهم فى رأيه خواص الأولياء، ورجال الله فى أرضه، بهم تقوم الأرض، يلاحظ هنا الوظيفة أو المهمة الكونية للأولياء، تلك الفكرة التى أثرت فى المفهوم الهيكلى للتصوف السنى والفلسفى على حد سواء، وتنتهى تلك الطبقات إلى فكرة أخرى وهى خاتم الأولياء الذى يكون على حد تعبير الترمذى "فى قبضة الله ينال العلم بالله فرداً لأنه يكون فى ملك الوحدانية الفردانية يتلقى العلم عن النور الأعظم الذى فاضت عنه الأنوار جميعاً"[٦٤]، والتأثير الشيعى له جانب كبير فى ذلك لأن العلم السرى الذى للإمام يساويه العلم الربانى الذى يُلهم للولىّ.

حاول الترمذى أن يجعل للأولياء خاتماً كما أن للأنبياء خاتماً، فأفرد كتاباً لذلك أسماه "ختم الأولياء"، فكما أن للنبوة ختم وللأنبياء خاتم، كذلك الشأن بالنسبة للولاية والأولياء، وختم الولاية هو بمثابة المركز الذى تدور حوله الولاية، والغاية التى تتحقق فيه كمالاتها، وخاتم الأولياء ليس هو فقط آخر الأولياء مبعثاً أو ظهوراً بل هو أسماهم مقاماً وأرفعهم ذكراً، ويستطرد الترمذى آرائه عن ذلك بالإشارة إلى أن الدهر لا ينقضى حتى يأتى الله بخاتم الأولياء[٦٥]، وهذه الفكرة تساوى المهدى المنتظر لدى الشيعة.

إن الجانب المعرفى الكونى فى الفكر الصوفى يجعل الولىّ – باختلاف مقامه – فى درجة أعلى بكثير من الأتباع، وهذا ما يبرر لديهم كيفية الصلة بين الشيخ والمريد، فالشيخ هو صاحب الكرامات والعلم الإلهامى والاتصال الروحى، أما المريد فهو فى بدايات الطريق ولم يرتق إلى درجة الولىّ أو الشيخ بعد، لذا عليه – أى المريد – أن يكون

- بحسب تعبيرهم - كالميت فى يد الغاسل، عليه أن يفنى فى الشيخ ويطيعه طاعة عمياء بغير سؤال، ويلغى نفسه وعقله تماماً فى حضرة الشيخ.

صارت مسألة إلغاء العقل تماماً فى حضرة الشيخ من المظاهر التى اقترنت باستمرار بالحركة الصوفية فى مختلف أطوارها وأصبحت سمة ملتصقة بالطرق الصوفية جميعاً، وأصبح تغييب العقل من آداب ولوازم الصلة بين الشيخ والمريد، وصل الأمر إلى التنبيه على المريدين أنه إذا رأوا شيئاً أو سمعوا قولاً من الشيخ يخالف الشرع، فيجب عليهم تأويله على الجانب الحسن نتيجة لاتصاله بالعالم الروحى ومكاشفاته الإلهامية، ويجب عليهم أيضاً اتهام أنفسهم أنهم ليسوا فى مقام الشيخ لكى يفهموا ما صدر عنه بحكم أنه - أى الشيخ - المطلع على أنوار عالم الغيب والمكاشفات.

ب- التصوف الفلسفى

يضيف التصوف الفلسفى على ما سبق من آراء للتصوف السنى الكثير من أفكار الفلسفات القديمة وأيضاً الأديان الشرقية كالبوذية والصابئية، تلك الآراء التى تأثر بها غلاة الشيعة كالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، ولعل من أشهر هؤلاء البسطامى (ت٢٦١هـ) ومحى الدين بن عربى (ت ٦٣٨هـ) وعبد الكريم الجيلى (ت٨٠٥هـ)، كما أن هناك آراء لشخصية يمكن إدراجها فى التصوف الفلسفى من حيث تأثرها بالفلسفة الإشراقية وتأثيرها على آراء ابن عربى وعبد الكريم الجيلى وهى آراء شهاب الدين السهروردى (ت٥٨٨هـ).

يشير السهروردى إلى أن الإمامة عالمية تبدأ من الخليفة وتشمل جميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة فمن ناحية هو القائم بالتعليم فى عصره، ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات الميتافيزيقية التى يقوم عليها بناء الكون، فهو القطب والعامل الجوهرى فى حفظ الكون وتكامله، وهو الإمام الكامل أو الولىّ الكامل والحكيم المتأله، وهو المتوغل فى التأله لأنه خليفة الله، فهناك عباد متألهون يتوسلون بالنور إلى نور، فهم صاعدون إلى السماء وهم قاعدون على الأرض ولا تخلو الأرض من متوغل فى التأله أبداً.

ويرى السهروردى أن للإمام فى كل زمان من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق التشريع، من حيث التأويل والتجديد، لأن الإمامة فى رأيه مرتبة استعداد لتلقى إشراق الأنوار العليا من نور الأنوار ولذلك فإنها عالمية، يقول

السهروردى: "ولا تظن أن الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط من الحكمة، ومن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهو خليفة الله فى أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض، والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم، إنما هو فى الألفاظ والعادات"[٦٦].

إذن فإن مفهوم الولاية والإمامة عند السهروردى متأثر بآراء الشيعة الباطنية، فالإمامة عنده أبدية أزلية، والصفة الرئيسية للإمامة هى التوغل فى التأله، ولكن التوغل فى التأله مع التوغل فى البحث، أفضل من التوغل فى التأله وحده، وهذا ما جعل ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) يقول عنه أنه يفضل الولىّ أو الإمام على النبى.

ومن ناحية أخرى هى أن السهرودى يشير إلى أن هناك صفة للإمام وهى ضرورة تلقيه الأمر الإلهى من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوار هذه الأنوار، فليس هو كالوحى بالمعنى الدينى الخالص، ولكنه إشراق وفيض نورانى من "نور الأنوار" يختص به من استحقه من أرقى السالكين فى عصره، وهو الواصل حقاً إلى مقام الحضرة الإلهية "نور الأنوار" وهو الكامل فى العلم والعمل، فالإمام هو الإنسان الكامل وهو علة وجودية يستند إليها الكون والأئمة والأولياء على اختلاف عهودهم، فهو الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق، وهذه النظرية لاشك متأثرة إلى حد كبير بالآراء الصابئية التى انحدرت إلى القرامطة والباطنية، لأن السهرودى جعل الولاية أو الإمامة حقيقة كونية تندرج تحتها النبوة وهذا ما جعله يقول: "إن الأرض لا تخلو من إمام فكيف ينتهى المرسلون عند محمد؟" وهذا ما يلقى نوراً على سبب مقتله[٦٧].

وأيضاً ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) فلقد تأثر مفهوم الولاية عنده بالأفكار الشيعية، وبخاصة فكرة ختم الولاية وفكرة النقباء والإنسان الكامل، ويرتبط ذلك بنظريته فى وحدة الوجود، فيرى ابن عربى أن "حقيقة الولاية هى تولى الله تعالى من شاء من عباده برسالة أو نبوة أو إيمان، ونحو ذلك من أحكام الولاية المطلقة، فكل رسول لابد وأن يكون نبياً، وكل نبى لابد وأن يكون ولياً وكل ولىّ لابد وأن يكون مؤمناً، لأن الولاية المطلقة هى المحيطة العامة والدائرة الكبرى، ومن حكمها أن يتولى الله من شاء بالنبوة والرسالة والإيمان"[٦٨]، وبهذا يفرق ابن عربى بين الولاية والنبوة والرسالة، فالولاية المطلقة عبارة عن دائرة يندرج فيها النبوة والرسالة والولاية الخاصة التى هى ولاية الولىّ، فهناك ولاية للنبى والرسول، وولاية للولىّ أو العارف.

ويقسم الأولياء من حيث الهيكل التنظيمى، على رأس هذا الهيكل يتواجد القطب أو الغوث ثم يليه الإمامان ثم الأوتاد ثم الأبدال والنجباء والنقباء، ولكل منهم وظيفة أو مهمة كونية، وكأن الكون قائم بهم، فالنقباء – فى رأيه – هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم اثنا عشر نقيبا فى كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد البروج الاثنى عشر، كل نقيب عالم بخاصية كل برج وبما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والتأثيرات، وما يعطى للنزلاء به من الكواكب السيارة والثوابت، والنجباء عددهم ثمانية فى كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، وهم الذين تبدو عليهم أعلام القبول، لأنهم أهل علم الصفات الثمانية، السبع المشهورة والإدراك الثامن، ولهم القدم الراسخة فى علم تسيير الكواكب من جهة الكشف والاطلاع.

أما الأبدال منهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل إقليم فيه ولاية، وهم عارفون بما أودع الله سبحانه وتعالى فى الكواكب السيارة من الأمور والأسرار فى حركاتها ونزولها فى المنازل المقدرة، ولهم من الأسماء أسماء الصفات، ولقد أشار ابن عربى إلى سبب تسميتهم بذلك لكونهم إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم فى ذلك الموضع لأمر يرون فيه مصلحة، يتركون شخصاً على صورتهم لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو بل روحانى يتركه بدله بالقصد على علم منه فكل من له هذه القوة فهو بدل، ولكل بدل قدرة تمده من روحانية الأنبياء الكائنين فى السموات، والأوتاد خمسة وهم أخص من الأبدال ولهم مثل ما للأبدال من روحانيات، أما الإمامان فهم أخص من الأوتاد حيث – فى رأيه – يحفظ الله تعالى بهما عالم الغيب والشهادة، وهما للقطب وزيران، والإمام الأول بيده مصالح العالم وهو يربى الأفراد ويغنيهم بالمعارف الإلهية، أما الآخر فله التصرف بجميع الأسماء الإلهية التى تستدعى الكون.

والقطب هو موضع نظر الله من العالم فى كل زمان ومكان، وهو الغوث والإنسان الكامل وارث الرسل والأنبياء والعالم لا يخلو من وجود القطب، ولا يوجد زمان واحد به أكثر من قطب، ويشير ابن عربى إلى أن الأقطاب من أمة محمد(ﷺ) بعد بعثته إلى يوم القيامة اثنا عشر قطباً عليهم مدار هذه الأمة[٦٩]، وهنا تكاد مرتبة القطبية أن تصل إلى رتبة أعلى من النبوة والتى تقابل عند الشيعة مرتبة الإمامة بما فيها من أوصاف كالعصمة

والكرامة والمركز الذى يدور عليه الوجود من حيث أن القطب أو الإمام تظهر فيه أعلى مظاهر التجلى الإلهى.

ويتضح من هذا مدى تأثر ابن عربى بالأفكار الشيعية، وذلك فى محاولته ربط طبقات الأولياء بالروحانيات والكواكب والسموات، ونجد هذا فى نقباء الإسماعيلية ودعاتهم ونواب الأئمة، والأسباط الأربعة عند الحربية وبخاصة فى حفظ العالم، وأيضاً ثبوت أعداد الطبقات سواء فى اثنى عشر أو سبعة أو أربعة أو واحد كالإمام أو القطب، ولقد استخدم ابن عربى الأفكار والآراء الشيعية لتساعده فى تكوين مذهبه فى وحدة الوجود عن طريق جعل الأولياء بجميع طبقاتهم حافظين للعالم، وهم الأقرب من ناحية الألوهية أى أعلى صور تجلى الألوهية من الصور الخلقية، فهم رابطة العالم العلوى بالعالم السفلى، وبذلك يجعل ابن عربى العالم كله عن طريق الأولياء فى وحدة واحدة إحدى صورها الخلق، والأصل فى هذه الوحدة الألوهية، وأعلى وأعظم مظهر تجلى هذه الألوهية فى الإنسان، وبخاصة فى القطب والمهدى المنتظر.

وإذا تطرقنا لمفهوم الولاية وعلاقته بمفهوم الألوهية عند عبد الكريم الجيلى لوجدنا ذلك التأثر، فهو يتحدث عن الولاية أو الولىّ من منطلق أن الإنسان هو مرآة مظهر لاسمه "الله"، من حيث أن الله يتجلى فى كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق، ويتجلى فى الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الصغير وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع الصفات، فمن هذا الاسم اكتسب الوجود بتحققه بحقيقته، فكان ختماً على المعنى الكامل فى الإنسان، لأن الله تعالى جعل هذا الاسم مرآة للإنسان والإنسان مرآة لهذا الاسم، فإذا تحقق الولىّ من ذلك علم حقيقة كان الله ولا شئ معه[٧٠].

ومن هنا يربط الجيلى الولاية بمفهوم الألوهية وبنظريته فى وحدة الوجود التى تتضح معانيها وصورها فى الأولياء الكمل أو الإنسان الكامل الذى هو مظهر اسمه "الله"، ويحاول الجيلى إثبات ذلك بتأويل الآيات بما يوافق مذهبه، فيصرفها عن معناها الصحيح إلى المعنى الذى يريده هو فى تصوره كما هو الحال عند ابن عربى ومن قبلهم الشيعة، وفى هذا أثر واضح لمنهج ابن عربى فى فكر عبد الكريم الجيلى، حيث يقول: إن العبد الكامل مظهر للأسماء الإلهية جميعها الذاتية والجلالية والجمالية، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ الأحزاب:٧٢.

وليست الأمانة – فى رأيه – إلا الحق سبحانه وتعالى بذاته وأسمائه وصفاته، فما فى الوجود بأسره من تصح له الأمانة إلا الإنسان الكامل، لأن أنواع المخلوقات الأخرى عاجزة عن التحقيق بجميع أسماء الحق وصفاته فأبين منها لعدم القابلية، وأشفقن لقصورها وضعفها، وحملها الإنسان الكامل، "إنه كان ظلوماً جهولاً" أى لنفسه لأنه لا يمكن أن يعطى نفسه حقها، إذ ذاك منوط بأن يثنى على الله حق ثنائه، وقد قال الله تعالى ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الزمر: ٦٧، أى كان الإنسان ظلوماً لنفسه بأنه لم يقدرها حق قدرها"[٧١].

والجديد الذى أضافه الجيلى لفكرة الإنسان الكامل باعتباره امتداداً متطوراً لمذهب ابن عربى قوله بأن "للإنسان الكامل ثلاث برازخ، وبعدها المقام المسمى بالختام، البرزخ الأول: يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات، البرزخ الثانى: يسمى التوسط وهو فلك الحقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات والمغيبات، والبرزخ الثالث: معرفة التنوعات الحكمية فى اختراع الأمور القدرية، ولا يزال الإنسان تخرق له العادات بها فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة فى فلك الحكمة، وحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان، فإذا تمكن من هذا البرزخ حل فى المقام المسمى بالختام، وهى النهاية التى لا تدرك لها غاية والناس فى هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل"[٧٢].

لقد تأثر التصوف الفلسفى إلى حد كبير بالآراء الشيعية الباطنية، وبخاصة فى مفهوم الولاية فى إطار نظرية وحدة الوجود، كالقول بخاتم الأولياء والإنسان الكامل وفكرة النور الأزلى، وربط ذلك بتكوين العالم الطبيعى كالسموات والكواكب، فهناك تأثير متبادل بين الفكر الصوفى الفلسفى كما هو الحال عند ابن عربى وبين الفكر الشيعى كما هو الحال عند الآملى وفضل الله الحروفى والبرسى، حيث حاولوا المزج بين التشيع والتصوف، والواقع أن فكرة الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية أو النور الأزلى لا وجود لها فى الإسلام ولم ينص عليها الكتاب ولا السنة، وذلك من حيث معناها الذى صورته دوائر الشيعة والتصوف الفلسفى، كأوضح وأعظم مظهر للألوهية لأنها تحمل فى طياتها أفكار الاتحاد والحلول والوحدة والتناسخ والبداء، وتلك الأفكار التى نادت بها الفلسفات والأديان القديمة من قبل.

ج- الطرق الصوفية المعاصرة

تلقفت الطرق الصوفية المعاصرة جل تلك الآراء السابقة، سواء أكانت من

التصوف السنى أم الفلسفى، كموروث فكرى عقائدى، مع التحفظ والاحتراز من مسألة الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، لما يشوبها من تقارب بالحلول المسيحى والاتحاد البوذى، والغموض والتخوف وعدم قبول فكرة وحدة الوجود لتكفيرها من المسلمين عامة، ولكن الأفكار الأخرى التى تُعد من الأسس الفكرية للطرق الصوفية هى التى ظلت تتداول فى ظاهر آراء الطرق الصوفية، مثل فكرة الهيكل التنظيمى للأولياء كالقطب الغوث – مع بعض الاختلافات فى صفاته بين الطرق المختلفة – وكذلك الأوتاد والنجباء والنقباء والمهدى المنتظر، ونظرية الشيخ والمريد، والكرامات والاتصال بالعالم الروحانى، ومسألة حفظ الأولياء – الحفظ كالعصمة للنبى – وسماع المواقف والمكاشفات الغيبية، إلى آخر تلك الأفكار والآراء التى ما أنزل الله بها من سلطان، ولكنها موروثات فكرية متأثرة بالفلسفات والأديان القديمة كالفارسية والفيثاغورية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة، وأيضاً اليهودية والمسيحية.

وجدت هذه الأفكار رواجاً كبيراً بين العامة وبعض الخاصة عبر تاريخها الطويل، ولهذا يمكن عن طريقها جمع أتباع كثيرون للولىّ أو الإمام الذى هو فى العادة يكون شيخاً للطريقة، ولتمييز كيانه يقوم بإضفاء بعض الاختلافات فى الأمور التعبدية للنوافل عن الطرق الأخرى، مثل كتابة أوراد وأدعية بصيغته الخاصة وترتيبها فى أيام وأوقات محددة من الأسبوع، وكذلك إضفاء علامة خاصة فى الزى، وإعطاء اسمه أو كنيته للطريقة، والأتباع أو المريدين يكونوا بذلك تابعين له سائرين على طريقته وآرائه الدينية التى بالطبع مسحوبة على جميع جوانب حياتهم التعبدية الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

نتيجة لذلك كثرت الطرق الصوفية لدرجة أنه من الصعب حصرها بشكل قطعى، لظهور المشايخ بين الحين والآخر، حيث يشكل كل منهم طريقة ويجمع الأتباع وتحمل الطريقة اسمه، وفى معظم الأحيان تتفرع الطريقة الجديدة من طريقة كبرى لها تاريخ قديم، وهذا التفرع يضمن نوعاً ما من إضفاء الدعم المذهبى للطريقة الجديدة، فعلى سبيل المثال بلغ عدد الطرق الصوفية المنتشرة فى مصر أكثر من(٧٧) سبعة وسبعون طريقة تضم أكثر من (١٠) عشرة ملايين مريد، ولكل منها فروع فى القرى والمدن، ولكل منها طريقة وشعار وأوراد خاصة بها، ويحرص أتباع كل طريقة على جذب عدد كبير من المريدين، وذلك من خلال الحرص التام على طاعة الشيخ والإيمان بكراماته وصلاحه، وكذلك ترديد الأوراد الخاصة بالشكل الذى يحدده شيخ الطريقة.

ويمكن إلقاء الضوء على أكبر أو أشهر الطرق الصوفية الموجودة اليوم بعامة على سبيل المثال لا الحصر، وذلك لأن الهدف الأساسى لهذا البحث ليس حصر الطرق الصوفية بقدر توضيح النظرة التنازعية للفرق والمذاهب الإسلامية، بعامة توجد الطريقة القادرية نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١هـ = ١١٦٥م)، وينتشر أتباعها اليوم فى الشام والعراق ومصر وشرق أفريقيا والسودان وأريتريا، والطريقة القادرية البودشيشية فى الجزائر والمغرب، والطريقة القادرية العركية نسبة إلى عبد الله العركى (ت١٠١٩هـ) بالسودان، والطريقة السعدية نسبة للشيخ سعد الدين الجباوى (ت٥٧٥ هـ = ١١٧٣م) فى بلاد الشام، والطريقة الرفاعية نسبة للشيخ أحمد بن علي الرفاعى (ت٥٧٨ هـ = ١١٨٢م) فى العراق ومصر وغرب أسيا، ويطلق عليها البطائحية نسبة إلى قرى البطائح بالعراق، والطريقة الأحمدية أو البدوية نسبة إلى أحمد البدوى (ت٦٢٧هـ = ١٢٢٩م)، ولهذه الطريقة فروع تسمى بأسماء شيوخها، كالبيومية والشناوية وأولاد نوح والشعبية وآل رمضان، ينتشر أتباعها فى مصر وأيضاً تركيا وليبيا والسودان.

والطريقة الأكبرية نسبة إلى محيى الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ= ١٢٤٠م) صاحب كتاب "الفتوحات المكية" والذى بلْوَر فيه نظريته فى وحدة الوجود بطريقة التورية خوفاً من تكفير أهل السنة، وتتواجد فى مصر، وطريقة آل باعلوى نسبة للشيخ محمد بن علي باعلوى (ت٦٥٣ هـ = ١٢٥٥م) منتشرة فى اليمن وأندونيسيا وشرق أسيا والحجاز، والطريقة الشاذلية نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى (ت٦٥٦ هـ = ١٢٥٨م) وهى من الطرق الصوفية الكبرى حيث تفرعت عنها طرق عدة منها: الحامدية والهاشمية والفيضية والجازولية والجوهرية والسلامية والفاسية والخطيبية والعفيفية والمحمدية والعروسية والحصافية، كل منها قد أطلق عليها اسم مؤسسها أو شيخها، وتنتشر فى مصر والمغرب العربى واليمن وسوريا والأردن.

والطريقة الدسوقية نسبة للشيخ إبراهيم الدسوقى (ت٦٧٦ هـ = ١٢٧٧م)، ولها فروع كالشرنوبية والسعيدية والشهاوية والمجاهدية، وتلك كغيرها نسبة لأسماء شيوخها، وموجودة بمصر والسودان وليبيا وتونس والجزائر والمغرب ولبنان وسوريا والأردن والسعودية واليمن والإمارات والكويت والباكستان، وبعض أنصارها الذين هاجروا إلى أوروبا والولايات المتحدة قد أسسوا فروع أو طرق فرعية لها، والطريقة النقشبندية نسبة إلى الشيخ محمد بهاء الدين شاه نقشبند (ت٧٩١ هـ = ١٤٦٤م)، منتشرة فى فارس والهند

والأكراد وسوريا ولها وجود بمصر، والطريقة العروسية نسبة إلى الشيخ أحمد بن عروس (ت٨٦٩ هـ = ١٤٦٤م) وتتواجد فى تونس وليبيا، والطريقة العيساوية نسبة للشيخ محمد بن عيسى (ت٩٣٣ هـ = ١٥٢٦م) وهى منتشرة بالمغرب، والطريقة الخلوتية نسبة إلى الشيخ محمد بن أحمد بن محمد كريم الدين الخلوتى (ت٩٨٦ هـ = ١٥٧٨م) وهى منتشرة فى مصر وتركيا وفلسطين والأردن، والطريقة السمانية نسبة للشيخ محمد بن عبد الكريم السمان (ت١١٨٩ هـ = ١٧٧٥م) بالسودان.

والطريقة التيجانية نسبة للشيخ أبو العباس أحمد التيجانى (ت١٢٣٠ هـ = ١٨١٤م) وأتباعها اليوم بالمغرب والسنغال وغرب وشرق أفريقيا والجزائر، والطريقة الإدريسية نسبة إلى الشيخ أحمد بن إدريس الفاسى (ت١٢٥٣ هـ = ١٨٣٧م)، تتواجد بالسودان والصومال واليمن، والطريقة المولوية نسبة إلى الشيخ جلال الدين الرومى (ت١٢٧٢ هـ = ١٨٥٥م) ولها تواجد بتركيا وحلب، والطريقة الختمية نسبة إلى محمد بن عثمان الميرغنى الختم (ت١٢٦٧ هـ = ١٨٥٠م) لها انتشار فى السودان وأريتريا والنيجر والجزائر والمغرب وأثيوبيا، والطريقة السنوسية نسبة للشيخ محمد بن على السنوسى (ت١٢٧٦ هـ = ١٨٥٩م) ولها انتشار فى ليبيا والجزائر والمغرب والسودان والصومال، والطريقة الكسنزانية نسبة للشيخ عبد الكريم شاه الكسنزان (ت١٣١٧ هـ = ١٨٩٩م) بالعراق، والطريقة العلاوية للشيخ أحمد مصطفى العلاوى بالجزائر (ت١٣٥٣ هـ = ١٩٣٤م)، والطريقة الجعفرية نسبة إلى الشيخ صالح الجعفرى الحسينى إمام الأزهر (ت١٣٩٩ هـ = ١٩٧٨م) ولها امتداد بالمغرب والسنغال وغرب أفريقيا، والطريقة العظيمية نسبة لقلندر بابا أولياء (ت١٣٩٩ هـ = ١٩٧٨م)، وهى منتشرة فى باكستان والبحرين والإمارات العربية المتحدة وإندونيسيا.

وكالعادة يرجع شيوخ الطرق الصوفية نسبهم إلى آل بيت الرسول (ﷺ)، وذلك لإضافة نوع من التبجيل والتعظيم والقدسية على أنفسهم، سواء أكانوا من مؤسسى الطريقة أم من وارثيها من حيث أن رئاسة أو مشيخة الطريقة تأتى عادة عن طريق التوريث، وجدير بالذكر أنه فى ضوء الكم الكبير للتغيرات الاجتماعية والسياسية والعلمية المتمثلة فى التقدم التكنولوجى للمعلومات والاتصالات، وجدت الطرق الصوفية لهذا التقدم وسيلة فعالة ومؤثرة لتوسيع دائرة دعوتها وبالتالى ازدياد عدد أتباعها، فذهبت إلى إنشاء مواقع إلكترونية ومنتديات لها عبر الإنترنت، كموقع الطريقة الشاذلية

الدرقاوية والجازولية التى هى أحد روافد الطريقة الشاذلية، وأيضاً التيجانية والعلية القادرية الكسنزانية والطريقة القادرية العلية فى مصر، والمحمدية والقادرية البودشيشية والختمية والجعفرية والمدنية العلاوية والبرهانية الدسوقية الشاذلية والطريقة الخلوتية، وهكذا أصبحت هذه المواقع بمثابة البوابات الرئيسة والأداة الإعلامية للطرق الصوفية، ساعد على ذلك أن مريدين الطرق الصوفية أصبح منهم عناصر حاصلة على مؤهلات علمية عالية.

وفى محاولة أخرى لتوسيع دائرة التصوف وتفعيل دوره فى المستوى الدولى، أعلن المجلس الأعلى للطرق الصوفية فى مصر عن مشروع إنشاء هيئة عليا للتصوف تجمع الطرق الصوفية فى مختلف دول العالم، وهناك مكتب عالمى آخر للتصوف فى ليبيا يضم ممثلين عن الطرق المختلفة بالعالم، وهذا بالطبع بعد تشجيع الاتجاه الأمريكى والدولى لدعم الصوفية فى العالم العربى والإسلامى كبديل للاتجاه السلفى والإخوانى، والتساؤل الذى يطرح نفسه هنا يشير إلى أن: هل التحديث الذى دخل على الطرق الصوفية قد غير فى جوهرها أم فى شكلها الظاهرى فقط؟ أم فى الاثنين معا؟

يمثل الجوهر النمط الفكرى الاعتقادى، من هذا المنظور فإن جل الطرق الصوفية بكثرتها واختلافاتها تؤمن بنمط فكرى عام متبلور فى النظريات السابقة فى التصوف السنى والفلسفى، كالولاية أو الولىّ أو القطب، الكرامات التى ما أنزل الله بها من سلطان وتلصق بالولىّ أو الشيخ، الصلة الجبرية بين الشيخ والمريد، حفظ الأولياء الذى يشابه إلى حد كبير عصمة الأنبياء، تقديس الأئمة والمشايخ والغلو فيهم من حيث الإلهام والعلم اللدنى الربانى والمكاشفات والهواتف التى تأتى من عالم الغيب، ونظرية الأحوال والمقامات، كالغيبة والفناء الذى فتح الباب إلى مضمون ومعنى الحلول والاتحاد البوذى ووحدة الوجود، وهذا النمط الفكرى الذى يمثل جوهر الطرق الصوفية لم ولن يحدث فيه أو يطرأ عليه التحديث، لأنه إن طرأ عليه نوع من التحديث الملائم لعصر العلم والعقل والحداثة سوف يُهدم من أساسه، ويصبح حينئذ أسس الطرق فى حال العدم، فتنتفى تلك الطرق، لذا من المستحيل على الأئمة تحديث أو تغيير تلك الأسس الداعمة للتصوف ككل.

وعلى الرغم من نداء أئمة وشيوخ الطرق الصوفية للزهد وترك ملذات الدنيا والاتجاه بالروحانية إلى أعلى مستوياتها، إلا أن ذلك غير متواجد لدى شيوخ الطرق،

حقيقة كان الزهد موجوداً لدى الصوفية الأول فى القرنين الثانى والثالث للهجرة بشكل فردى وآخر جماعى، ولكن فى الوقت المعاصر الأمر مختلف فالناظر بالنظرة اليسيرة غير المتفحصة يستطيع رؤية الكيفية الحياتية ذات المستوى الاجتماعى المادى العالى لأئمة وشيوخ تلك الطرق، أصبحت نظرية الزهد على ما تبدو للأتباع فى إطار الخطاب الإنشائى المفرغ من محتواه على غرار "لنا رءوف رحيم ولكم شديد العقاب" بل وصل الأمر أن من استطاع من شيوخ الطرق الصوفية الوصول إلى بعض دكتاتوريات الدول العربية، يكون له من الهبات والعطايا من الأموال والمقابل جعل الدكتاتور من أقطاب التصوف كولىّ من أولياء الله الصالحين، وهذا ما حدث فى الآونة الأخيرة مع الزعيم الليبى، عام ٢٠٠٦ م، حيث اعتبره الكثير من مشايخ الطرق الولىّ القطب الغوث و الراعى الأول للتصوف، وهم: شيخ الطريق القادرية الألوسية فى اليمن وشيخ الطريق العزمية بصفته عضواً بالمجلس الأعلى للطرق الصوفية، حتى الكرامات قد ألصقوها به، ليس هؤلاء وحدهم بل عبر تاريخ الكثير والكثير من السلاطين والأمراء.

جانب آخر يشكل جزءاً من الجوهر والمضمون وهو اعتزال الطرق الصوفية عبر تاريخها للجانب السياسى باعتبارها – ظاهرياً- مهتمة بالجانب الروحى، ولكن الطرق الصوفية فى واقعها النمطى التقليدى تعبر عن كيانات منغلقة على نفسها بهيكلها التنظيمى مبتعدة دائما عن الصراع والتنازع مع السلطة القائمة حتى تضمن الاستمرار والتوسع عن طريق كثرة الأتباع، وكلما كثر الأتباع زادت سلطة الطريق فى المجتمع، فكأنها دولة داخل دولة دون التنازع العسكرى مع السلطة السياسية، وهذا لم يمنع من تنازع المشايخ مع بعضهم البعض على السلطة العليا للطرق الصوفية – كما هو الحال على سبيل المثال شيخ الطريقة العزمية الحالى وشيخ الطريقة القصبية على رئاسة مشيخة الطرق الصوفية – وعندما تغيرت الظروف الاجتماعية والسياسية أمكن لتلك الطرق المناداة بالمشاركة السياسة.

بعد تغير الأوضاع السياسية فى مصر طالبت ثمانى عشرة طريقة صوفية كالعزمية والشبراوية والتجانية وغيرهم بإنشاء حزب سياسى يضم بعض من مشايخ الصوفية، وعلى الرغم من إظهارهم الابتعاد عن الحياة السياسية إلا أن الكثير من المشايخ كانوا أعضاء بالحزب الحاكم وأعضاء بمجلس الشورى، وفى النظام السابق كانوا يتادون كمبدأ عام بطاعة ولىّ الأمر، وبعد سقوط ولىّ الأمر كثر انتقادهم بعد طاعتهم من قبل، إذن ففى

حياة الحاكم وسلطته يُظهرون مقولة المبايعة مدى الحياة، وبعد سقوطه ينددون به وبحكمه السابق، إذن فى ظل المتغيرات المستحدثة لم يتغير المضمون أو الجوهر المتمثل فى النظريات الاعتقادية أو طرق التعامل مع السلطة، ولكن ما تغير هو الشكل الظاهرى العام ووسائل الإعلام والدعوة، بمعنى آخر استخدام التقنية الحديثة لتحقيق أهداف الطرق الصوفية.

أما بالنسبة لدعم الغرب وبخاصة الاستراتيجية الأمريكية للطرق الصوفية أو التصوف بوجه عام لتغييب العقل العربى وجعله مستغرقاً فى الأوهام والأساطير والخرافات، ومن جانب آخر تعزيز هذا الاتجاه أمام الجماعات والتنظيمات الإسلامية الأخرى كالسلفية والإخوان، لتحقيق التوازن بين الاتجاهات عن طريق الاستفادة من النظرة التنازعية فيما بينها، فإن هذه الاستراتيجية لن تحقق التوازن الذى يسعى إليه الغرب، لأنه عند تحليل أيديولوجية مفهوم الولىّ أو القطب أو الإمام عبر تاريخ التصوف نجده مماثل للإمامة الشيعية من منظور الجانب السلطوى للفرقة أو الطريقة، بصرف النظر عن نسب الإمام على الرغم من محاولة المشايخ إرجاع نسبهم إلى آل البيت، فالكرامات والعلم الإلهامى للإمام الشيعى أو الولىّ السنى وجهان لمفهوم واحد، يرجع إلى المنظور الفوقى للشخص الكائن على رأس الهيكل التنظيمى، وهى أيديولوجية ميتافيزيقية لتدعيم وترسيخ سلطة الإمام أو الولىّ بجانب الشرعية الوراثية، وبالتالى فإن الصوفية والشيعة والسلفية والإخوان أوجه مختلفة فى المسالك والمشارب والطرق لحقيقة واحدة ذات هدف واحد يكمن فى الدولة الثيوقراطية.

نظرت الفرق الإسلامية للصوفية نظرة تنازعية باعتبار – فى رأيهم- أنها من الفرق الهالكة، فرأوا أن الصوفية قد جاءت ببدع تفسد صفاء العقيدة وصفاء العبادة كالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود وعبادة الأضرحة والأولياء وتقديس الشيخ فى شعور المريد حتى يصبح وسيطاً بينه وبين الله، وإلغاء العقل والتمسك بالخرافات، من الجدير بالذكر أن تلك النظرة التنازعية كانت تجاه علم الكلام وعلى الأخص المعتزلة، وهى بين جميع الطوائف والفرق الإسلامية تجاه بعضها البعض، وكل واحدة تعتقد أنها على حق والباقى هلكى، وتتضح تلك النظرة التنازعية فى أجلى صورها الصراعية لدى الوهابية السلفية والإخوان المسلمين وبالطبع لدى الجماعات والروافد الممتدة عنهم على الرغم

من ظهورها المؤقت بتكرار الأفكار تارة وغلوها تارة أخرى، ولا تسلم هذه الفرق وروافدها من الصراع والتنازع فيما بينها.

٣- السلفية والوهابية والإخوان

أ- السلفية

السلف من منظور اللغة يعنى ما مضى وانقضى، والقوم السُّلاَّف: القدماء، وسلف الرجل: آباؤه المتقدمون مقابل متأخرون أى قريب العهد أو معاصر، والمفرد: سالف[٧٣]، من هذا المنطلق فإن مصطلح السلف هو تعبير يراد به المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين الذين عاشوا فى القرون الأولى من الإسلام، ومنهج السلف يقصد به النمط والمضمون الفكرى بجميع أبعاده ومجالاته للصحابة والتابعين، وبهذا يكون المذهب السلفى هوما كان عليه الصحابة والتابعون من الناحية الشكلية أى الظاهرية والجوهرية أى المضمون، بصرف النظر عن التطورات الزمنية المعاصرة إلا ما كان فيها من صالح جماعة السلفية المعاصرة، وغير ذلك يكون بدعة وضلالة فى نظرهم.

نشأ هذا التيار كامتداد لمدرسة أهل الحديث والأثر الذين برزوا فى القرن الثالث الهجرى فى مواجهة المعتزلة فى العصر العباسى تحت قيادة أحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ)، حيث كان المعتزلة يتخذون من المنهج العقلى أساساً لهم فى قراءة النصوص القرآنية، وعلى الأخص فى الآيات المتشابهات مثل قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾- طه:٥، يفسرون الاستواء بمعنى القاهر وليس بالمعنى الحسى الذى يفيد الجلوس حتى ينزهوا الله تعالى عن الجسمية، وهكذا فى باقى الآيات مثل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح:١٠، أى بمعنى المساعدة والنصرة، فرآى أهل الحديث أن فى هذا المنهج العقلى خطراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه وينذر بتفكك الأمة وانهيارها، لأن ابن حنبل وأتباعه يرون أن التأويل يشكل خطراً على ظاهر النص القرآنى، فأخذوا بظاهر النص ورفضوا التأويل، فنشأ نزاع بين المعتزلة وأحمد بن حنبل وأتباعه الذين فضلوا عدم التأويل وعدم الخوض فى تلك المسائل أسوة بمنهج السلف حيث كان الصحابة والتابعين لايخوضون فى هذه المسائل[٧٤].

مسألة أخرى كانت محلاً للنزاع الذى وصل إلى حد التكفير والحرب، وهى مسألة "خلق القرآن" حتى أطلق عليها "محنة خلق القرآن"، والتى تعنى الإجابة على السؤال الآتى:

هل القرآن مخلوق حادث "محدث" أم قديم أزلي؟، إن الإجابة على هذا السؤال تشكل معضلة كبيرة، لأن معنى المخلوق أو المحدث أي الذي له نقطة بدء وكان قبلها في حكم العدم، كما هو الحال في جميع الخليقة حيث خلقت من العدم وكان الله ولا شئ معه، فإن كانت الإجابة بأن القرآن مخلوق محدث، معنى ذلك أن العلم الإلهي المذكور بالقرآن المعبر عنه بالكلمات والألفاظ والأحداث به بداء، أي أن الله لم يكن يعلم ما فيه ثم علمه وهذا محال في حق الله، والبداء في العلم الإلهي فكرة يهودية في الأصل، أما إن كانت الإجابة أن القرآن قديم، فإن ذلك يعني أن الحروف والألفاظ التي هي من جملة الخليقة سوف تكون قديمة أي لا أول لها وهي الأول والآخر، وبذلك تشارك الله في ألوهيته، لأن الله هو الأول القديم والآخر، والقدم صفة لله وحده، فالجواب بأن القرآن قديم يعني أن القرآن يشارك الله في صفة القدم وهذا محال، إذن الجواب بالحدوث أم القدم به الكثير من المشكلات التي لا طاقة للعقل الإنساني بها، وهذه هي مسألة أو قضية خلق القرآن.

ذهبت المعتزلة إلى القول بأن القرآن محدث خوفاً من القول بقديمين الله تعالى والقرآن، فجعلت صفة القدم لله وحده دون غيره من المخلوقات، وأخذت المسألة من الناحية العقلية لتنزيه وتوحيد الله عز وجل، ولكن ذلك لم يوافق عليه التيار الظاهري الذي رفض التأويل والنهج العقلي لأمور الدين، فذهبوا بالقول إلى أن القرآن قديم خوفاً من الوقوع في فكرة البداء في العلم الإلهي، سُجن أحمد بن حنبل بسبب هذه المحنة، وإن كان هذا النزاع قد انتهى حين تولى الخليفة المتوكل أمر الخلافة وأُطلق سراح ابن حنبل وانتصر لمنهجه، إلا أن النزاع ظل بين المنهجين العقلي والظاهري التقليدي للسلف[٧٥].

ظهرت في القرن الرابع الهجري جماعة تنسب آراءها لابن حنبل في إثبات المنهج الظاهري ورفض دخول العقل في النص وانتشرت في القرن الخامس، وكانت أفكار ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) قد لاقت تأييداً باعتبارها امتداداً لمنهج السلف من خلال تخطئة الآراء الأخرى المخالفة للمنهج التقليدي الحرفي الظاهري، حيث ذهب بالمنهج الظاهري إلى حد بعيد حينما أنكر لفظة الصفات- أي أن لله تعالى صفات-، يقول في ذلك "وأما إطلاق لفظة الصفات لله تعالى فمحال ولا يجوز، لأن الله عز وجل لم ينص قط في القرآن الكريم على لفظة الصفات أو الصفة ولا الحديث النبوي ولا الصحابة، قال تعالى ﴿وَلِلَّـهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ الأعراف ١٨٠، ولم يقل "الصفات الحُسنى" وإنما اخترع لفظة "الصفات" المعتزلة وأصحاب علم الكلام وسلكوا مسلكاً غير مسلك السلف الصالح"[٧٦].

ومنهج ابن حزم فى رفضه لفظة "الصفات" يدل على مدى التمسك بظاهر النص دون إدخال العقل بأى وجه من الوجوه ، ومن جانب آخر يتضح فيه النظرة التنازعية الصراعية للفرق والمذاهب الأخرى المخالفة لنهجه، وعند النظر فى أدلته نجده يقول: "إن الصفة قد أنكرها الله فى قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الصافات:١٨٠، ولهذا فإن لفظة "الصفات" ما هى إلا بدعة لا يجوز إطلاقها فى حق الله تعالى"[٧٧]، ولكن لا يعنى هذا إنكار ابن حزم لمعانى الأسماء الحسنى ولكنه أنكر فقط لفظة"الصفات" بحجة أنها لم ترد فى القرآن أو السنة.

وبشئ من إدخال العقل تجاه حجة ابن حزم نجد الآية التى استشهد بها لتحريم لفظة "الصفات" لا علاقة لها من قريب أو بعيد بتحريم اللفظة، فلا يجوز إقصاء ما قبل الآية وما بعدها فى تفسير معناها، هذا إذا أخذنا المنهج الظاهرى الذى نادى به السلفيون، يقول عز وجل فى معرض استنكار وتحريم ما قاله المشركون فى حق الله تعالى إن الملائكة بنات الله، لذا نزلت الآية "سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ" أى عما يصف به المشركون بأن لله بنات، فيصفونه بأوصاف البشر من تزاوج وما إلى ذلك[٧٨]، إذن فالآية التى استشهد بها ابن حزم واستدل بها على تحريم لفظة "صفات" لا دخل لها بما استدل منها عليه، وليست دليلاً على تحريم اللفظة، ولا يعنى عدم ذكرها فى النص دليل على التحريم، لأن فى الأساس "لا تحريم إلا بنص"، ومن جانب آخر فإن أسماء الله تعالى تدل على صفات أى المعانى فهى أسماء صفات تدل على قدرة الله (ﷻ).

إن موقف ابن حزم من تلك المسألة يوضح المنهجية الظاهرية الرافضة لإدخال العقل فى فهم النص القرآنى وجميع جوانب الدين ومجالاته، وبعد القرن الخامس الهجرى شهد النهج السلفى الظاهرى انحساراً ملحوظاً شعبياً وسياسياً بعد انقسام الفقهاء الإسلاميين وأهل الحديث إلى حنبلية وأشعرية، حتى قوى المذهب الأشعرى وتبنى بعض الأمراء هذا المذهب، ثم ظهر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بالتزامن مع سقوط بغداد على أيدى التتار فعمل على إحياء الفكر السلفى، وقام بشن حملة على من اعتبرهم أهل البدع داعياً إلى إحياء عقيدة أهل السلف، ولقد أثارت دعوته جدلاً فى الأوساط الإسلامية، ثم شهدت السلفية انحساراً كبيراً مرة أخرى لتعاود الظهور كمنهج متشدد مختلطاً بالسياسة على يد محمد بن عبد الوهاب الذى أحدثت دعوته نزاعاً كبيراً بين مؤيدين ومعارضين.

وإن كان أصحاب التيار السلفي يتفقون بينهم على اتباع المنهج السلفي كنموذج

متكامل بحد ذاته، إلا أنهم يختلفون في مسألة الديمقراطية بين معارضين ومؤيدين، المعارضون يرون أن الشورى تختلف عن الديمقراطية، فالديمقراطية فى رأيهم تسمح بتقدم الضالين فكرياً، - النظرة العدائية واضحة لمن خالفهم الرأي – أو العلمانيين للسلطة، لذا فإن الحُكم يجب أن يكون بالشورى، عن طريق أهل العلم أي أهل الحل والعقد وهؤلاء هم الذين اتبعوا منهج السلف الصالح، أما المؤيدون فرأوا أن الديمقراطية نظام قابل للتطور ودمجه ليصبح إسلامى، بل وذهب بعضهم إلى أن نظام الخلافة الراشدة لو استمرت لكان المسلمين اكتشفوا الديمقراطية قبل الغرب، جدير بالذكر أن الديمقراطية كانت موجودة فى المجتمع اليونانى فى القرن الثالث قبل الميلاد، وهى كلمة يونانية فى الأصل، فكيف يمكن أن يكتشفها المسلمون قبل الغرب والإسلام ظهر بعد المجتمع اليونانى بما يزيد عن تسعمائة عام[٧٩]؟!

معظم السلفيين المعاصرين رفعوا الديمقراطية المؤسلمة كحلاً لقيام الأمة، وهى – فى رأيهم – تعتمد على الدستور الإسلامى بكل أشكاله الشرعية والسياسية – على الرغم من أنه لا يوجد نظام سياسى محدد فى الإسلام- حيث يقود الأمة أهل الشورى – السلفيين – بدون تحزب فأهل الحل والعقد لا يجوز أن يشاركهم العلمانيين الذين يفصلون الدولة عن الدين باعتبارهم من الضالين، وحاولوا أن يستشهدوا على آرائهم بابن تيمية وابن عبد الوهاب وغيرهم ممن نادوا باتباع النموذج السلفى كمنهج فى جميع المجالات، ذلك لأن الحزبية فى رأيهم بدعة وكل بدعة ضلالة، فالأحزاب داء وشر ووبال على أصحابه فى الدنيا والآخرة، وإنشاء الحزب غير الحزب الإسلامي لا يجوز الانتماء إليه لأنه مظلة يدخل تحتها أهل البدع والأهواء، أما البيعة فهى لا تكون إلا للإمام المسلم، والمُمَكن فى الأرض الذى يقيم الخلافة الإسلامية، وهذه تتم بعد اختيار أهل الحل والعقد، أما البيعات والعهود والمواثيق التى تؤخذ من الشباب فهى غير شرعية فى رأيهم[٨٠].

بالرغم من تأثير المنهج السفلي على الإخوان المسلمين إلا أنهم ينظرون إليهم نظرة تنازعية، حيث يتهمونهم بمخالفة السلفية في بعض القضايا الفكرية والاعتقادية، ومنها: أنهم – أي الإخوان – قد تغاضوا عن الدعوة للتوحيد وترسيخ العقيدة فى نفوس المسلمين، ومنها: أنهم ينقصهم خواص أهل العلم لأنه ليس عندهم نشاط فى الدعوة لإنكار الشرك والبدع، فهى – فى رأي السلفية – انحرفت عن منهج أهل السنة والسلف، ويرون أن جماعة الإخوان ظلت نحو سبعين سنة عملياً بعيدة عن فهم الإسلام فهماً

صحيحاً وبعيدة عن تطبيق الإسلام، ويصل الاتهام فى فتاوى محمد ناصر الألباني إلى القول بأن فاقد الشيء لا يعطيه، وذلك فى معرض التنازع مع التيار الإخوانى[٨١].

وترى السلفية أن جماعة الإخوان المسلمين من الجماعات والأحزاب التى خالفت المنهج السلفى، وكل جماعة تخالف السلف يكون رأسها شيطان يدعو الناس إليه، لأن من أبرز مظاهر دعوة الإخوان – فى رأي السلفية- التكتم والخفا والتلون والتقرب إلى من يظنون أنه سينفعهم، وهذا يعنى أنهم باطنية، لا يحترمون السنة والسلف الصالح، وإن كانوا يحبون السلف لكانوا سلفيين، ولهذا تدخل جماعة الإخوان فى رأي السلفيين ضمن الاثنين والسبعين فرقة الهالكة التى سيكون مصيرها فى النار لأنها ابتعدت عن المنهج السلفي[٨٢].

لم تقتصر النظرة التنازعية على الإخوان المسلمين، بل هي لجميع الفرق والمذاهب الأخرى المختلفة مع المنهجية السلفية، فالتكفير واقع أيضاً على الصوفية والمعتزلة وكذلك الأشعرية أو المذهب الأشعري، حيث يتهم السلفيون الإخوان بأنهم من الصوفية ومروجون لأفكارهم المبتدعة الهدامة تارة، وأنهم من الأشاعرة المبتدعة تارة أخرى، وأنهم من المتقربين للشيعة، ولهذا يحذر السلفيون من جماعة الإخوان باعتبار أنهم من الفرق الضالة المتأثرة بالفرق المبتدعة الأخرى، وهذا التحذير من أهل البدع لدى السلفيين فريضة واجبة، وتتبلور تلك النظرة العدائية التكفيرية من قِبل السلفية للإخوان فى أقوال وآراء أئمتهم فى شتى وسائل الإعلام، وأبرز تلك الأعمال كتاب "إثبات فساد منهج ودعوة حسن البنا وجماعة الإخوان" وأنها ليست على منهج السلف الصالح للجهني[٨٣].

ومن البدهي أن نظرة السلفية التنازعية للفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى قد أدت إلى النظرة نفسها تجاه السلفية، فترى الإخوان والأشاعرة والصوفية أن السلفية قد أعطت نظرة ضيقة وعدائية عن الدين لتحريمهم الانتخابات والديمقراطية وتركيزهم على صغائر الأمور من الناحية الشكلية الظاهرية، وقلب القاعدة الأصلية للتشريع التى ترتكز على مبدأ "أن فى الأصل كل شيء مباح إلا ما حرم الله"، وهم يقلبونها إلى العكس وكأن "كل شيء مُحرم إلا ما حلل الله"، ولهذا فإن منهجيتهم ضيقة وجامدة ولا تسمح بالتقدم والنهضة.

ب- الوهابية بين السياسة والصبغة الدينية

تُنسب الوهابية إلى محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ = ١٧٩١م)، تلك الدعوة المذهبية قد قامت في منطقة نجد وسط شبه الجزيرة العربية، والتسمية بحد ذاتها يرفضها

الوهابيون لاعتقادهم أنها دعوة دينية وليست حركة سياسية على الرغم من تحالفها مع محمد بن سعود وحروبها ضد العثمانيين، ويرون أن محمد بن عبد الوهاب لم يبتدع مذهباً جديداً لكنه كان يدعو إلى ما كان عليه الصحابة والأئمة الأربعة من اتباع كتاب القرآن وسنة رسول الله في الإسلام، لذا فإنهم يفضلون تسميتهم بالدعوة السلفية نسبة للسلف الصالح، أو اسم أهل السنة والجماعة باعتبارهم الفرقة أو المذهب الوحيد الممثل لأهل السنة، والباقى هلكى وفى ضلال.

يرون أن دعوتهم هي دعوة للعودة إلى الكتاب والسنة، وليس لها منهج أو طريق سواهما، وهى دعوة للجهاد فى سبيل الله لإخراج الناس من ظلمات الشرك وعبادة القبور وموالاة المشركين، لذا هى دعوة لأن لا يُدعى إلا الله ولا يستغاث إلا بالله ولا يُذبح إلا لله، وفقه هذه الدعوة هو الفقه الحنبلي، ومتى كان الحق مع الشافعي أو المالكي أو الحنفي، فالرجوع إلى الحق بدليله، ولا يبتعد ذلك عن جانب الحكم والحاكمية، لأن الذى لا يحكم بالكتاب والسنة يجب الكفر به، من هذا المنطلق يشيرون إلى أنها دعوة التوحيد الخالص ونبذ الشرك بأنواعه(٨٤).

من الجدير بالذكر أن مصطلح أهل السنة والجماعة الذى يتضمن ما كان عليه السلف من مفاهيم وسلوكيات، تحاول كل الفرق والمذاهب أن تنسب نفسها إليه، فالوهابية تحاول الانتساب لمنهج السلف، وكذلك السلفية والصوفية والفرق الكلامية كالأشاعرة والماتريدية والإخوان المسلمين، وذلك لتدعيم آرائهم ومواقفهم ونزاعاتهم وصراعاتهم الداخلية والخارجية، - أعني بالخارجية أي الفرق والمذاهب بعضها البعض- ومصطلح الوهابية هو المستخدم من قِبَل معارضيهم الذين يرفضون نسبتهم إلى السلف، وهؤلاء من السلفية أنفسهم لتفرقتهم عن الوهابية الموجودة بالمملكة العربية السعودية الآن.

أول ما بدأت هذه الحركة كانت في العيينة حيث منشأ محمد بن عبد الوهاب، فبدأ بالإنكار على ما رآه سائداً فى زمانه كالتبرك بالقبور، فعمد إلى التحذير من تلك الأعمال وحكم بالكفر على مرتكبيها، وعمل على تدميرها حتى أنه كان مستعداً للقتال من أجل ذلك، وفى عام ١١٥٧هـ = ١٧٤٤م، تحالف مع أمير نجد محمد بن سعود (مؤسس الدولة السعودية الأولى) فى بلدة الدرعية على شبه حلف دينى سياسى، فبايع محمد بن عبد الوهاب الأمير على السمع والطاعة، وبايعه الأمير على نشر دعوته إذا استتب الأمر له، واشترط محمد بن سعود فى مبايعته لابن عبد الوهاب أن لا يتعرضه فيما يأخذه من

أهل الدرعية مثل الذى كان يأخذه رؤساء البلدان المختلفة على رعاياهم -أي الضرائب والجبايات- فأجابه محمد بن عبد الوهاب على ذلك رجاء أن يخلف الله عليه من الغنيمة أكثر من ذلك[٨٥].

صارت الدرعية حينئذ مركزاً لأتباع محمد بن عبد الوهاب، وبعد أن استقر الأمر له أمر أتباعه بما سماه الجهاد، فحض الناس على قتال المسلمين الآخرين بحجة أنهم ابتعدوا عن الدين الإسلامي الأصلي فاستحقوا حكم الكفر عليه، فشن سلسلة من الحروب تحت اسم "غزوات" وصادروا فيها أموال خصومهم تحت اسم "الغنائم" وخسر العديد من المسلمين أرواحهم نتيجة هذه الحروب، والكثير من المسلمين أعدوا ذلك خروجاً على الخلافة الإسلامية التي كانت تحت حكم العثمانيين حينئذ، بينما اعتبرها الوهابية إقامة لدولة التوحيد والعقيدة الإسلامية الصحيحة، وتطهيراً لأمة الإسلام من الشرك.

إن الكثير من مفكري السنة رأوا في اتهام ابن عبد الوهاب ومريديه للآخرين بالشرك مواصلة لطريقة الخوارج في الاستناد لنصوص الكتاب والسنة التي نزلت في حق الكفار والمشركين، وتطبيقها على المسلمين، ومثال ذلك: حينما فتح الرسول مكة كان من بين أهلها إن لم يكن معظمهم من المشركين، ولم يقتلهم الرسول (ﷺ) ولا صادر أموالهم ولا اعتبرها غنيمة، فما بال المسلمين الذين قاتلهم الوهابيون؟، الأمر الآخر إن فى تكفير الآخر المسلم إذا خالف آراء الوهابيين ليس من الدين الإسلامى الحنيف، فمنطلق تكفير الآخر ورؤية الوهابيين أنهم أهل السنة الحقيقيون وهم الفرقة الناجية الوحيدة من النار ومن خالفهم إما كافر أو مبتدع ويُحارب، ليس من النهج الإسلامى الحنيف.

لقد بدأت سلسلة الغارات على السكان المسلمين فى شتى المناطق بدعوى أنهم مشركين كمشركى الجاهلية، فكانت المصادمات العنيفة بين تحالف ابن عبد الوهاب ومحمد بن سعود وبين قبائل المنطقة من حولها، فبقى ابن عبد الوهاب بيده الحل والعقد والأخذ والعطاء وأصبح أغلب الجزيرة العربية تحت سيطرته[٨٦]، وكانت الناس تحت سلاح التكفير الذى استخدمه ابن عبد الوهاب وسيف جيش بن سعود، حيث تبنى الوهابيون فكرة الدولة الدينية.

إن كان الوهابيون قد نظروا إلى الفرق والمذاهب الأخرى نظرة التكفير العدائى فى دائرة صراع كبير، فإن تلك النظرة انعكست عليها من قِبَل المذاهب الأخرى، حيث تعرضت الوهابية منذ ظهورها للنقد من قِبَل كثير من الحنابلة والأشاعرة والشافعية

والماتريدية والصوفية والشيعة، وفي مقدمتهم سليمان بن عبد الوهاب الحنبلي أخو محمد بن عبد الوهاب في كتابه "الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية"، وأحمد زيني دحلان مفتي الشافعية في مكة في كتبه "فتنة الوهابية" و"الدرر السنية في الرد على الوهابية"، وابن عابدين الحنفي، والصاوي المالكي صاحب "الحاشية على تفسير الجلالين"، وغيرهم الكثير.

ترى الفرق والمذاهب الأخرى من خلال نظرتهم التنازعية مع الوهابية أنها – أي الوهابية – نقلت مسائل الفروع إلى الأصول مثل مسائل البناء على القبور، وأفرطت في تكفير كل من هو على اختلاف معهم، وتعرضت للأئمة بالتخطئة في العقيدة والتبديع في بعض الأحيان والإخراج من دائرة السنة في أحيان أخرى، مثل: الشوكاني والعسقلاني والنووي والسيوطي وتقي الدين السبكي وتاج الدين السبكي وابن الجوزي والرازي وأبو حامد الغزالي والباقلاني، أما المعاصرين كالشعراوي ومحمد علوي المالكي والصابوني ومحمد الغزالي وغيرهم، ومن مآخذهم عليها تزوير التراث عن طريق حذف وتغيير ما كان يخالف منهجهم من كتب التراث الإسلامي: مثل ما فعلوا في كتاب "الأذكار" للنووي و "حاشية ابن عابدين الحنفي" وحذف الجزء العاشر في بعض النسخ من "الفتاوى" لابن تيمية وهو الخاص بالتصوف، ومن تلك المآخذ أيضاً" استباحتهم لقتال من يقولون عنهم أنهم معادون لأهل التوحيد وأخذ أموالهم بدعوى أنهم مشركون.[٨٨]

في الواقع تدعي جميع الفرق إحدى المقولتين: النسب العرقي لآل البيت أو التركيز على المنظور المنهجي المتضمن في المطابقة للسنة النبوية، وفي بعض الأحيان ادعاء الاثنين معاً، وذلك لتدعيم موقف الفرقة في صراعها مع الأخرى كسلاح للغلبة والانتصار، فتدعي كل فرقة ومذهب أنها من أهل السنة والجماعة والفرق والمذاهب الأخرى بعيدة عن ذلك، نجد هذا في آرائهم تجاه بعضهم البعض، فالسلفية تنظر إلى الجميع بما فيهم الوهابية على أنهم مبتدعين وبعيدين عن السنة والسلف الصالح والجماعة، وترى أن المعتزلة والجهمية والشيعة والجبرية والقدرية وكذلك الوهابية قد خالفوا السنة والجماعة، واتهمتهم بالضلال، وأن الوهابية تدعي أنها سلفية وهذا في رأيهم غير صحيح، وهنا نرى أن السلفية تتبرأ من الوهابية حيث يذهبون إلى أن السلف الصالح بريء من عقيدة الوهابية، والغريب في الأمر أن البعض من السلفية يدعون أنهم امتداداً للوهابية.

كان من الطبيعي أن يكون التنازع في مستوياته العليا بين الوهابية وبين الشيعة والصوفية، لأنهما يشتركان – رغم صراعهما معاً – في الآراء الخاصة بصدد تقديس

الإمام والولىّ، وهذه الآراء محكوم عليها بالكفر من منظور الوهابيين، لهذا تذهب الشيعة والصوفية ومعهم المذاهب الأخرى إلى أن للوهابية أصل معلن وأصل خفى، أما الأول وهو المعلن يتضمن إخلاص التوحيد لله ومحاربة الشرك والأوثان، ولكن ليس لهذا الأصل ما يصدقه من واقع الحركة الوهابية، لأنهم وقعوا فى التشبيه من خلال التشدد فى المعانى الظاهرة للآيات القرآنية الكريمة وهى الآيات المتشابهات مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: ١٠، وقوله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ طه: ٥، وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ الأنعام: ١٨، حيث ذهبت المعتزلة إلى تأويل لفظ "اليد" بمعنى المساعدة، ولفظ "فوق" بمعنى العلو، ولكن الوهابية قد كفرت كل من ذهب إلى التأويل وتمسكت بظاهر الألفاظ فوقعت فى التشبيه، والأصل الخفى للوهابية من منظور الصوفية والإخوان ومعظم المذاهب السنية وكذلك الشيعة هو المحور السياسى الذى دارت حوله جهود الوهابية منذ نشأتها إلى اليوم، لأنه منذ النشأة كان مضمون اتفاق ابن عبد الوهاب وابن سعود موجهاً ضد الفرق والمذاهب الإسلامية أى ضد المسلمين وليس ضد أعداء الإسلام، وكانت نتيجة ذلك المجازر الوحشية ضد المسلمين الذين رفضوا قبول الوهابية والتسليم لابن سعود.

ويشبهون الوهابية بالخوارج من حيث حكم الخوارج على دار الإسلام إذا ظهرت فيها المعاصى أنها دار حرب، وحل منها ما كان يحل لرسول الله (ﷺ) من دار الحرب، أى تُهدر دماءهم وأموالهم، وهذا ما فعله الوهابيون، بل إن الوهابية فى نظرهم أكثر غلواً من الخوارج، لتركيز الوهابية على أعمال ليست هى من الذنوب أصلاً بل من المستحبات التى عمل بها السلف من الصحابة والتابعين، وما يزيد من النظرة التنازعية ضد الوهابية، رؤية الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى لها من حيث تكفيرها لهم وإغفالها عن عمد التصدى للمطامع الاستعمارية للبلاد الإسلامية، فلم يقدموا شيئاً لمواجهة النفوذ الصهيونى فى بلاد الإسلام، بل على العكس فإنهم على الولاء للغرب، يفتحون الأبواب أمام الغرب ليبسط يديه على ثروات المسلمين وعلى سيادتهم وكرامتهم، وتشير الفرق والمذاهب الإسلامية إلى أن المرء إن تتبع تراث ابن عبد الوهاب وأتباعه فلن يجد فيه تحقيق التقدم والعدل، ليس فيه إلا تكفير المسلمين ورميهم بالشرك وإيجاب قتالهم.

وموقفهم تجاه الآخر يشكل سبباً قوياً لعدم انتشارهم خارج المملكة السعودية، ومن جانب آخر الصراعات الداخلية بين الوهابيين المتشددين وبين آل سعود فى عهد عبد

العزيز آل سعود، فبعد أن سقطت الدولة السعودية الأولى، عاد آل سعود إلى ساحة الجزيرة العربية من جديد وفرضوا نفوذهم بمساعدة الإنجليز، وتمكن عبد العزيز آل سعود من تأسيس الدولة السعودية الثانية التى أعلنها مملكة، بعد أن تخلص من العناصر الوهابية المتشددة التى أعلنت الحرب عليه بسبب خروجه على المبادئ الوهابية وإرسال ولده سعود ليدرس فى بلاد الشرك (مصر) – فى رأيهم – وذلك لكثرة الأضرحة والمقامات بها والتى تُعد أصناماً من منظورهم، ولكن ظل المذهب الوهابى متحالفاً من الناحية السياسية مع السلطة.

لم تكن منهجية الوهابية بجديدة فى المجتمع الإسلامى، فإن كل الفرق والمذاهب تنظر إلى الأخرى نظرة متضمنة الخطأ والهلاك وفى الكثير من الأحيان التكفير والضلال، وكل فرقة ترى فى نفسها أنها على حق والآخر باطل، والاختلاف بينهم يكمن فى شدة النظرة التخطيئية للآخر، فالبعض يرمى الآخر بالكفر، والبعض يرى فى الآخر المعصية والضلال دون الكفر، وهكذا فإنهم مرتكزون على قاعدة واحدة وهى تخطئة الآخر مع الاختلاف فى نسبة العداء، ويستتبع ذلك استنادهم على رجوعهم إلى عصر النبوة من الناحية المنهجية والسلوكية، كل واحدة منهم تدعى أنها تسير على هدى الإسلام الصحيح وعلى طريق السلف والتابعين.

ج- جماعة الإخوان

الإخوان المسلمون جماعة دينية سياسية تصف نفسها بأنها ذات منهج إصلاحى شامل، يهدف إلى إصلاح سياسى واجتماعى واقتصادى من منظور إسلامى شامل، نشأت فى مصر فى بدايات القرن العشرين عام ١٩٢٨ م كحركة إسلامية وانتشر فكرهم وهيكلهم التنظيمى سواء كان امتداداً لهم أو تقليداً فيما يقرب إلى اثنين وسبعين دولة عربية وغير عربية، كما أن للجماعة دوراً فى دعم عدد من الحركات الجهادية التى تعدها حركات مقاومة فى العالمين العربى والإسلامى ضد كافة أنواع الاستعمار أو التدخل الأجنبى، مثل حركة حماس فى فلسطين، وحماس العراق بالعراق وقوات الفجر فى لبنان.

بدأ نشاط الإخوان المسلمين فى مدينة الإسماعيلية، وما لبث أن انتقلت إلى القاهرة، وفى ثلاثينيات القرن العشرين زاد التفاعل الاجتماعى والسياسى للإخوان وأصبحوا فى عداد التيارات المؤثرة سياسياً واجتماعياً، وفى عام ١٩٤٢م وخلال الحرب العالمية الثانية عمل الإخوان على نشر فكرهم فى كل من شرق الأردن وفلسطين، كما

قام الفرع السورى بالانتقال إلى العاصمة دمشق فى عام ١٩٤٤م، ويرى البعض أن جماعة الإخوان المسلمين قد قامت لسد فراغ الخلافة الإسلامية بعد انتهاء الخلافة العثمانية فى بدايات القرن العشرين.

ومؤسس هذه الدعوة هو حسن البنا (ت١٣٦٨ هـ = ١٩٤٩ م)، حيث أسس النواة الأولى من الإخوان، ولنشر فكر الإخوان تم إصدار جريدة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية عام ١٩٣٣م، واختير محب الدين الخطيب (ت١٩٦٩م) مديراً لها ثم صدرت "النذير" فى عام ١٩٣٨م، ثم "الشهاب" ١٩٤٧م وتتالت المجلات والجرائد الإخوانية وبتطورات وسائل الإعلام تطورت سبل الدعوة الإخوانية، فأصبحت فى الفضائيات والإنترنت، تكونت أول هيئة تأسيسية للحركة عام ١٩٤١م من مائة عضو اختارهم البنا، شارك الإخوان فى حرب فلسطين عام ١٩٤٨م بقوات خاصة بهم، وفى العام نفسه أصدر محمود فهمى النقراشى رئيس الوزراء المصرى آنذاك قراره بحل جماعة الإخوان المسلمين ومصادرة أموالها واعتقال أبرز قياداتها، وفى العام نفسه أيضاً اغتيل النقراشى واتُهم الإخوان بقتله، وتوعد أنصار النقراشى فى جنازته بالانتقام وقُتل البنا عام ١٩٤٩م، ثم جاءت وزارة النحاس فأفرجت عن الجماعة عام ١٩٥٠م، واختير حسن الهضيبى (ت ١٩٧٣م) مرشداً للإخوان، وبعد انقلاب ١٩٥٢م دخل الإخوان صراع طويل مع السلطة.

تتصف حركة الإخوان بالشمولية فى جميع المجالات، ونرى ذلك فى قول البنا: "إن الإخوان المسلمين دعوة سلفية أو طريقة سنية، وحقيقة صوفية وهيئة سياسية ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية"[٨٩]، يتضح من ذلك الرؤية التوسعية للحركة حتى تكون معبرة عن الأقطار الإسلامية وليست رؤية قطرية معينة، وأيضاً فى جميع المجالات الحياتية كالسياسة والاقتصاد، ويتضح أيضاً محاولة احتواء التيارات الدينية الأخرى – حتى وإن كان ذلك ظاهرياً –، باعتبار أنها تأسست لسد فراغ الخلافة الإسلامية العثمانية، فمن خصائصها التى يعلنون عنها: أنها ربانية لأن الأساس الذى يدور عليه الهدف هو تقرب الناس إلى ربهم، وأنها عالمية لأنها موجهة إلى الناس كافة فى حكمها إخوة أصلهم واحد لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وأنها إسلامية لأنها تنتسب إلى الإسلام.

ويقول البنا فى رسالة التعاليم عن أركان البيعة: "الفهم، الإخلاص، العمل، الجهاد، التضحية، الثبات، التجرد، الأخوة، الثقة"، ويشير أيضاً إلى إمكان جمع هذه الأركان والمبادئ فى خمس كلمات: "الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن شرعتنا، والجهاد سبيلنا،

والشهادة أمنيتنا، ويمكن جمع مظاهرها فى خمس: البساطة، التلاوة، الصلاة، الجندية، الخلق"، ويعكس سيد قطب فى كتابه "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته" رؤيته ورؤية الإخوان وفهمهم للإسلام، ويوضح أن شعار الإخوان سيفان متقاطعان يحيطان بمصحف شريف واللفظة القرآنية "وأعدوا" وثلاث كلمات هى حق قوة حرية(٩٠).

ويلاحظ فى هذه المبادئ فكرة الأركان الخمسة التى بُنىً عليها الدين الإسلامى، فالإسلام بُنىً على خمس: شهادة التوحيد والصلاة والزكاة والصوم والحج لمن استطاع إليه سبيلا، وكذلك حركة الإخوان ترتكز على خمس: الله الغاية والرسول القدوة والقرآن التشريع والجهاد السبيل والشهادة فى سبيل الله هى الأمنية، والمظاهر أيضاً خمس، إذن الحركة طالما أنها إسلامية فلها قدسية الدين نفسه، أيديولوجية تقديس الحركة تفيد التمسك بها من وجهة نظرهم، ويلاحظ أيضاً الجهاد ومظهره الجندية، فالجهاد هنا مصطلح واسع له وجوه عدة، منها: جهاد النفس وكذلك الجهاد بمعنى العسكرة والحرب والقتال، وجعل مظهره الجندية فذلك يتضمن التركيز على الجانب العسكرى، وهذا يعنى أن الحركة عبارة عن دولة داخل دولة، وللتطلع الدولى بهدف إعادة الخلافة فهى دولة داخل عدة دول ويكمن ذلك فى الصراع بين الخلافة والقطرية(*).

لحركة الإخوان تواجد كبير فى معظم الأقطار مثل سوريا وفلسطين والأردن ولبنان والعراق واليمن والسودان وغيرها، كما أن لها أتباع فى معظم أنحاء العالم، وذلك نتيجة الهيكل التنظيمى فى الجماعة، حيث توجد لائحة وقوانين تنظم العمل فى جماعة الإخوان المسلمين من أول منصب المرشد إلى عضوية الأعضاء فيها، وتوجد لائحة داخلية للحركة، فطبقا للمادة (٩) فى اللائحة المعدلة عام ١٩٤٨م يحتل المرشد العام المرتبة الأولى فى الجماعة باعتباره رئيساً لها، ويرأس فى الوقت نفسه جهازى السلطة فيها، وهما: مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام.

يُنتخب المرشد العام عن طريق مجلس الشورى العام، ويجب أن يكون قد مضى على انتظامه فى الجماعة مدة لا تقل عن خمس عشر سنة هلالية ولا يقل عمره عن أربعين سنة هلالية، وبعد انتخابه يبايعه أعضاء الجماعة وعليه التفرغ لمنصبه، ويلاحظ هنا أن مجلس الشورى هو الذى له حق الانتخاب، أما أعضاء الجماعة فما عليهم إلا المبايعة فقط بعد

(*) تقدم الحديث عن الصراع بين الخلافة والقطرية فى الفصل السابق.

انتخاب المرشد العام من قِبَل مجلس الشورى، ويظل المرشد فى منصبه لمدة ست سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة، ويختار المرشد العام نائباً لـه أو أكثر مـن بـين أعـضاء مكتـب الإرشاد العام، وفى حالة وفاته أو عجزه عن تأدية مهامه، يقوم نائبه بعمله إلى أن يجتمع مجلس الشورى العام لانتخاب مرشد جديد، وكذلك يمكن لمجلس الشورى العام أن ينحى المرشد إذا خالف واجبات منصبه.

ومكتب الإرشاد العام العالمى(*) هو القيادة التنفيذية العليا للإخوان، وهـو المشرف على سير الدعوة والموجه لسياستها وإدارتها، ويتم اختيار أعـضائه عـن طريـق الاقـتراع "السرى" ومدة العضوية فيه محددة بأربع سنوات هجرية، ويتألف المكتب من ثلاثـة عـشر عضواً عدا المرشد العام، ويـتم اختيـارهم وفـق الأسـس التاليـة، الأول: ثمانيـة أعـضاء ينتخبهم مجلس الشورى من بين أعضائه من الإقليم الذى يقيم فيه المرشد العـام، الثـانى: خمسة أعضاء ينتخبهم مجلس الشورى من بـين أعـضائه ويراعـى فـى اختيـارهم التمثيـل الإقليمى، الثالث: يختار المرشد من بين أعضاء مكتب الإرشاد أميناً للسر وأمينـاً للماليـة، وإذا صادف فكان أحد المنتخبين لمكتب الإرشاد مراقباً عاماً فـى قطـره، فعلـى القطـر أن يختار مراقباً بدلاً منه.

ويمكن ملاحظة أسس اختيار أعضاء مكتب الإرشاد، ثمانية أعضاء يشترط فيهم أن يكونوا من إقليم المرشد العام، وهو عدد الأغلبيـة الـذى يمثـل ٦١,٥٣٪ بالنـسبة لعـدد أعضاء المكتب حيـث أن بـاقى الأعـضاء خمـسة أعـضاء، يمكـن انتخـابهم مـن الأقـاليم الأخرى، وهنا يظل إقليم المرشد العام هو مركز السلطة وباقى الأقاليم تابعـة لـه، وهـذا يلقى الضوء على أمرين الأول: عدم استخدام الحركـة فـى هيكلـها التنظيمـى لمـصطلح "الدولة" فى سياق التحدث عن المراقب العام و مكتـب الإرشـاد، واسـتخدام مـصطلح "الإقليم أو القطر"، وذلك لأن فى مضمون ومفهوم الهيكل التنظيمى الإدارى والسياسى لنظام الخلافة – وأيضاً الإمبراطورية – تكون المناطق الجغرافيـة – مـن منظـور الجغرافيـا

(*) جدير بالذكر أنه بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م فى مصر وسقوط السلطة، أعلن المجلس العسكرى أنـه لن يـسمح بأن يكون نموذج السلطة التالى على غرار النموذج الإيرانى المذهبى، كـان أثـر ذلـك أنـه بعد عدة أيام قليلة استقال عدد من قيادات حركة الإخوان المسلمين منها، البعض مـنهم ذهـب إلى تأسيس أحزاب جديدة غير مذهبية أو دينية، والبعض الآخر حاول الاندماج مع أحزاب قائمة فـى الساحة السياسية آملين فى السلطة.

السياسية – ممثلة فى الكيان السياسى جزءاً غير مستقل بذاته وتابع للخليفة أو السلطان وتسمى "قطراً" أو "إقليماً"، حيث كانت الحجاز تسمى فى الخلافة العثمانية إقليم الحجاز وكذلك القطر المصرى، وهكذا باقى المناطق التابعة للخلافة ليس لها كيان سياسى ذاتى منفصل عنها، أما مصطلح "الدولة" فهو يعبر عن منطقة جغرافية ذات سيادة مستقلة عن باقى المناطق الأخرى، فحينما انفصلت الأقطار العربية التابعة للخلافة سُميت حينئذ "دولاً عربية" وليست "أقطاراً عربية أو أقاليماً عربية".

أما الأمر الثانى: إن تأسيس الحركة كان فى مصر على يد مصريين، لذا أرادت الحركة أن يكون مركز السلطة فى مصر، وأيضاً فى يد المصريين وباقى الأقطار – بالنسبة لمنظورهم – تابعة لهم، فالمرشد العام الذى يمثل السلطة مصرى، وعدد مكتب الإرشاد ثلاثة عشر عضواً، ثمانية منهم من إقليم المرشد العام، والخمسة الباقين يراعى فى اختيارهم التمثيل الإقليمى، إذن تظل بذلك مصر مركزاً للسلطة، وفى حال تحقيق الهدف النهائى (الخلافة) يكون الخليفة مصرياً، وهذا يفسر عاملاً من العوامل التى جعلت البعض من التيار السلفى فى حالة صراع ونزاع معها، من خلال اتهامهم بمخالفة المنهج السلفى، وبعدهم عن دعوة التوحيد وعدم اهتمامهم بإنكار المظاهر المبتدعة المشركة، وفى الواقع أن السلفية والوهابية يريدون السلطة ومركزها فى السعودية فيكون منهم الخلفاء ورأس السلطة، والباقى تابع لهم، هذا الصراع التاريخى على السلطة ظل كما هو دون تغيير إلا الأسماء أو الشخصيات، الهاشميين والأمويين، العلويين والعباسيين، الشيعة والسنة، القطرية والقومية والخلافة، ظل مضمون الصراع بثوب الدين مع اختلاف التواريخ والشخصيات والملابسات والظروف.

ولا يقتصر النزاع بين السلفية والإخوان فقط، بل هناك اتجاهات وتيارات أخرى تتنازع معهما بأساليبها الخاصة، فالسلطات الأمنية للدول العربية تحاول جاهدة ترسيخ الخلاف والصراع بينهما، وعلى سبيل المثال خطط أمن الدولة المصرى لإزكاء حدة الخلاف بين التيارين السلفى والإخوانى من خلال القيادات السلفية، بدعوى تحصين أتباعهم من الانزلاق فى دوائر بعيدة عن المنهج الصحيح، وبالطبع من هؤلاء حركة الإخوان، وعمل أمن الدولة المصرى على ذلك حتى لا تحتوى حركة الإخوان التيار السلفى وتتضمنه.[٩١]

وعن مجلس الشورى العام للإخوان فكان يسمى الهيئة التأسيسية، وهو السلطة التشريعية لجماعة الإخوان المسلمين، وقراراته ملزمة، ومدة ولايته أربع سنوات هجرية،

وتتضمن مهامه الإشراف العام على الجماعة وانتخاب المرشد العام، ويتألف المجلس من ثلاثين عضواً على الأقل يمثلون التنظيمات الإخوانية المعتمدة فى مختلف الأقطار، ويتم اختيارهم من قِبَل مجالس الشورى فى الأقطار، ويحدد عدد ممثلى كل قطر بقرار من مجلس الشورى، ويجوز لمجلس الشورى إضافة خمسة أعضاء من ذوى الاختصاص إلى عضوية المجلس، ويمكن تمثيل أى تنظيم إخوانى جديد فى مجلس الشورى إذا اعتمده مكتب الإرشاد العام، كما يجب أن يكون المراقبون العموميون للأقطار أعضاء فى المجلس، وإذا تعذر مشاركة مراقب عام كعضو ثابت فى المجلس يمكن للقطر اختيار غيره، ويحتفظ المرشد العام بعد انتهاء ولايته بعضوية مجلس الشورى العالمى مدى الحياة.

أما بالنسبة عن العلاقة بين القيادة العامة وقيادات الأقطار، طبقا للمواد من ٤٩ إلى ٥٤ فى النظام الأساسى للإخوان، الموضوع عام ١٩٨٢م والمعدل فى ١٩٩٤م، فإن على قيادة الأقطار الالتزام بقرارات القيادة العامة متمثلة فى المرشد العام ومكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام، وتشمل ما يلى: الالتزام بمبادئ النظام الأساسى للإخوان، وتشمل هذه المبادئ العضوية وشروطها ومراتبها، والالتزام بفهم الجماعة للإسلام، والالتزام بسياسات الجماعة ومواقفها تجاه القضايا العامة، وأيضاً الالتزام بالحصول على موافقة مكتب الإرشاد العام قبل الإقدام على اتخاذ أى قرار سياسى مهم، وعلى قيادات الأقطار التشاور والاتفاق مع المرشد العام أو مكتب الإرشاد العام قبل اتخاذ القرار فى جميع المسائل المحلية المهمة والتى قد تؤثر على الجماعة فى أقطار أخرى.

ويقدم قيادات الأقطار تقريراً سنوياً لمكتب الإرشاد العام، يرفعه المراقب العام فى كل ما يتعلق بخطة الجماعة فى القطر ونشاط أقسامها ونمو تنظيمها، ويقوم كل قطر بوضع لائحة تنظيمية خاصة به على ألا تتعارض مع النظام الأساسى للإخوان كما يجب اعتمادها من مكتب الإرشاد العام قبل تنفيذها، وللمساهمة فى الأعباء المالية للحركة يلتزم كل قطر بتسديد اشتراك سنوى تحدد قيمته بالاتفاق مع مكتب الإرشاد العام، وينقسم القطر إلى مكاتب إدارية موزعة على المناطق المختلفة فى القطر، ولكل مكتب إدارى مجلس يديره، له رئيس يختاره المكتب، أو من يختاره مكتب الإرشاد من الإخوان العاملين الذين يرون فيهم الكفاءة ولكل مكتب وكيل وسكرتير وأمين مالى.

وينقسم المكتب الإدارى إلى مناطق، وتنقسم المنطقة إلى شعب، والشعبة هى أصغر الوحدات الإدارية، وتضم الشعبة كل الإخوان المقيمين فى دائرة الشعبة، كما ينقسم

الإخوان فى الشعبة إلى إخوان تحت الاختبار وهم الذين اعتنقوا فكرة الإخوان حديثاً، وإخوان عاملين وهم كل من قام بواجبات عضويته، واعتمدت عضويته من المركز العام وبايع على ذلك، وينقسم الأعضاء العاملون فى الشعبة إلى أسر ولكل أسرة نقيب.

أما بالنسبة لمصادر تمويل الجماعة، فإن تمويل الإخوان ذاتى، أى أنهم يعتمدون على تمويل أعضاء الجماعة للقيام بالأنشطة المختلفة التى يمارسها الإخوان، ووفقاً للنظام الأساسى للجماعة فإن الأعضاء مقسمين على حسب ما تصنفهم الجماعة إلى مؤيد ومنتسب ومنتظم وعامل، ووفقا لآليات تحددها الجماعة يتم تصعيد العضو من مرحلة إلى أخرى بعد اجتياز عدد من الاختبارات السلوكية والتثقيفية داخل الجماعة، ومن ذلك يلتزم العضو بدفع اشتراك شهرى للجماعة، يقتطع من دخله الشهرى بحد أدنى ٣٪ وحد أقصى ٧٪ ويستثنى من ذلك الإخوان المصنفين كمؤيدين وطلاب وأصحاب الرواتب الضعيفة، كما أن بعض الأنشطة التى تمارسها الإخوان تمول نفسها ذاتياً مثل المستشفيات ودور الرعاية التى تقدم خدماتها نظير رسوم الخدمة.

وإن كانت حركة الإخوان قد حاولت احتواء التيارات الأخرى كالسلفية والوهابية والصوفية إلا أن معظمهم رفض الاستغراق فيها، لأن فى ذلك انتفاء لكياناتهم، وهم فى الأصل قاموا لتكوين تلك الكيانات، فكيف يمكن أن يعملوا على هدم كياناتهم؟، لذا فإن النظرة التنازعية بينهم هى المحافظة على كياناتهم – من وجهة نظرهم– حتى وإن كان الخطاب الإخوانى يتجه فى ظاهره إلى الانتساب والاندماج، إلا أنهم على حرص من مضمون هذا الخطاب، من منظورهم أن مضمون الخطاب يعنى انتفاء كيان تلك التيارات واحتوائها فى حركة الإخوان، وتصبح بذلك أقوى وأوسع بسبب الاندماج والاستغراق فيها، ومن جهة أخرى تنتهى تلك التيارات بالتبعية لسلطة الإخوان وهذا ما لا تريده باقى التيارات، فيحدث التنازع والتخطئة والصراع، وفى معظم الأحوال التبديع والتكفير.

تلك هى نظرة المذاهب والفرق الإسلامية تجاه بعضها البعض، كل واحدة منها تنظر إلى الأخرى من خلال أنها هالكة وضالة وإلى نفسها أنها الناجية، ويمكن استنتاج المنهجية الفكرية من خلال هذا التنازع والتى تكمن فى تحقيق الذات من خلال تخطئة الآخر، وما يزيد من خطورة تلك المنهجية أن التخطئة هنا ليست بالمفهوم العادى، ولكنها بالمفهوم الدينى تعنى عصيان الله والبدعة والكفر والزندقة، وهذا المفهوم يمثل السلاح الأيديولوجي للفرق والمذاهب المتنازعة، ويؤدى ذلك إلى جانب آخر من هذه المنهجية

وهو عدم وجود نقاط وسطية بين الطرفين، حيث يتبلور الأمر فى قضية تتكون شقيها من نقيضين "إما معنا على الحق أو مع الأخرى على الباطل".

وهذا المنهج يثير تساؤلاً مُهماً الا وهو: ما حكم المسلمين غير التابعين لهذه الفرق؟، فى الواقع هناك نظرة موحدة من قبل الفرق الدينية تجاههم، وهذه النظرة تتلخص فى اعتبارهم من العلمانيين، ولكن مصطلح العلمانية يتصف بالهلامية وإن كان فى مفهومه العام المتداول يعنى فصل الدولة عن الدين، وهذا المعنى يحمل العديد من المفاهيم، منها: أن الهيكل التنظيمى السلطوى للدولة منفصل تماماً عن المقولات الدينية بما فيها الأخلاق والأوامر والنواهى الإلهية، أى لا دين للدولة، وبالتالى فهى كافرة أو مبتدعة، وهذا المفهوم أو المعنى هو الذى تأخذ به الفرق الدينية، ومنها: أن العلمانية لا تعنى من قريب أو بعيد المفهوم الحكمى من إيمان وكفر، بل تنظر إلى أن الدين يتبلور فى شقين، الأول: مفهوم الألوهية المعبر عنه بالصفات الإلهية المذكورة فى الدين من منظور اعتقاد العبد وكيفية التعبد، والثانى: المبادئ والأحكام الموجودة بالدين من منظور معاملة العباد لبعضهم البعض، أما النظم السياسية فهى عبارة عن نظم وأساليب إدارة المجتمع، وليس هناك من نظام سياسى مفروض فى القرآن الكريم، لذا فإن النظم السياسية من قبيل العلوم التسخيرية التى يمكن للإنسان التقرير فيها، ومن هذا المنطلق يصبح مفهوم أو مدلول العلمانية مختلف عن مدلوله لدى الفرق الدينية الذى يحتوى الذم والتكفير.

من الجدير بالذكر أن مصطلح العلمانية مشتق من الكلمة علم وهو مرادف لكلمة عالم، وهو مصطلح مستعار من السريانية لأن السريان اشتقوها أولاً فى لغتهم عن اليونانية، والعلمانى فى السريانية هو "الدنيوى -الدهرى" ولا علاقة لهذا المعنى بالعلم، والعلمانية ترجمة غير دقيقة، بل غير صحيحة لكلمة "Secularism" فى الإنجليزية، أو "Sécularite" بالفرنسية، وهى كلمة لا علاقة لها بلفظ "العلم" ومشتقاته، فالعلم فى الإنجليزية والفرنسية يعبر عنه بكلمة "Science" والمذهب العلمى "Scientism" والنسبة إلى العلم "Scientific" أو "Scientifiqve" بالفرنسية، والترجمة الصحيحة للكلمة هى "الدنيوية".

ظهر مصطلح العلمانية فى القرن السادس عشر الميلادى فى الصراع الدائر بين سلطة وكهنوت الكنيسة وممثل السلطة الحاكمة (الملك) فى أوروبا، وعلى الأخص وقت ظهور الثورة العلمية الصناعية، فاتهمت الكنيسة كل من سار تجاه الحضارة والعلم أنه من العلمانيين، أى ضد الدين لأنه خرج عن سلطة الكنيسة، وفى المقابل اتهمت السلطة

الحاكمة فى أوروبا عموماً سلطة الكنيسة بأنها ضد العلم والاكتشافات العلمية، أدلتهم كثيرة منها على سبيل المثال تكفير كل من يرى أو يعتنق بأن الأرض هى التى تدور حول الشمس وليس العكس كما كانت تعتقد الكنيسة.

ورغم انبثاق هذا المصطلح من التجربة الغربية إلا أنه انتقل إلى الخطاب العربى الإسلامى بمختلف مدلولاته، وعلى الأخص الاتهامات نفسها بين التيار الدينى والعقلانى، حيث أثار جدلاً كبيراً حول دلالاته وأبعاده، فالبعض يرى أن مصطلح العلمانية لا يتلاءم مع الواقع العربى الإسلامى ويرى استدلاله بفكرة الديمقراطية والعقلانية، لأن المصطلح هو وليد لظروف وبيئة غربية مختلفة، والآخر يرى أن العلمانية ليست أيديولوجية ولكنها مواقف جزئية تتعلق بالمجالات المختلفة التى لا صلة لها بالدين، والبعض الآخر يتأرجح فى مدلول المصطلح أنه جزئى أوكلى شامل،[٩٢] وهكذا تتسع دائرة مفاهيم ومدلولات المصطلح، ولكن فى الواقع يأخذه الاتجاه الدينى الإسلامى من منظور الذم والكفر وإطلاقه على السلطة الحاكمة، تماماً كما استخدمته الكنيسة تجاه السلطة الحاكمة (الملك).

وما يهمنا هنا نتيجة النظرة التنازعية للمذاهب والفرق الإسلامية حيث أدت إلى تشتت الهوية العربية، وحيرة الفكر الدينى بين مختلف الفرق والمذاهب والتيارات المتنازعة، يسمع الفرد فى المجتمع تعليمات وأفكار تيار دينى، ثم يسمع من تيار آخر معاكس ومناقض للأول، ثم الثالث الذاهب إلى تخطئة الأول والثانى، فيحتار أى منهم صحيح، إن اتبع الأول لن يأمن تنازع بقية التيارات معه، وإن اعتزل التيارات الدينية ومارس حياته الطبيعية كفرد فى المجتمع لن يأمن أيضاً اتهامه بالعلمانية، لهذا يعيش الفرد فى المجتمع العربى الحالى فى حيرة وتشتت من الكم الهائل للفتاوى المختلفة المتناقضة، أثر كل هذا التنازع والصراع فى تشتت الهوية العربية.

هوامش الفصل الخامس

١. د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص١١٧، والحديث أورده ابن كثير فى البداية والنهاية، ج١، ص٢٧، والسخاوى فى الأجوبة المرضية، ج٢، ص٥٦٩، والشوكانى فى الفتح الربانى، ج١، ص٢٠٦، وابن ماجة حديث رقم ٣٢٤١، وحوله جدل كبير فالبعض منهم صححه والبعض ضعفه، ولم يورده البخارى ومسلم.

٢. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج٢، ص٣٠.

٣. اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، ج٤، ص١٤٨.

٤. ابن النديم، الفهرست، ص٢٦٣.

٥. اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، ج٤، ص٢٠٦.

٦. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج٢، ص٣٤.

٧. اليعقوبى، تاريخ اليعقوبى، ج٤، ص٢٦٧، ٥٣٨.

٨. المصدر السابق، ج٥، ص١٥٥.

٩. المصدر السابق، ج٥، ص١٥٥.

١٠. أبو خلف القمى، المقالات والفرق، النجف، ١٩٦٣م، ص٢٠.

١١. المصدر السابق، ص٣٤.

١٢. انظر: البخارى، الصحيح، بيروت، ١٩٨٧م، ج٥، ص٢٤.
- مسلم، صحيح مسلم، ج٢،ص١٧٥.
- الحاكم، المستدرك، ج٢،ص٣٣٧.
- أحمد فى مسنده، ج١،ص١٧٠.

١٣. شرف الدين الموسوى، المراجعات، ص٣٧٤.

١٤. سعد الدين التفتازانى، مفتاح العلوم، ص٣٤٤.

١٥. الأشعرى، مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٦٩م، ج١،ص٦٦، ٨٨.
- البغدادى، الفرق بين الفرق، بيروت، ١٩٩٠م، ص٢١.
- الرازى، اعتقادات فرق المسلمين، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٨٥.

١٦. القمى، المقالات والفرق، ص١٠٢.
- النوبختى، فرق الشيعة، النجف، ١٩٣٦م، ص٩٦.

- الكلينى، الكافى، ج٤،ص٣٤٤.
١٧. النوبختى، فرق الشيعة، ص٦٣.
١٨. الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص٥٢، ٥٢.
١٩. الشهرستانى، الملل والنحل، بيروت، ١٩٨٣م، ج١،ص٢٤٩.
٢٠. د. على سامى النشار، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج٢،ص١٦٦.
٢١. النوبختى، فرق الشيعة، ص٢١.
٢٢. المصدر السابق، ص٥٥.
٢٣. الملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، القاهرة، ١٩٤٩م، ص٣٩، ٣٩.
٢٤. انظر: آراء ابن باز وابن عثيمين فى التفصيل فى فرق الشيعة.
www.binbaz.org.sa/index.php?p...article&id=237.
- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج٣،ص٥١٣.
٢٥. المسعودى، مروج الذهب، ج٢،ص٧٤٣.
- د. على سامى النشار، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج٢،ص٢٨٧.
٢٦. المرجع السابق، ج٢،ص٢٩٠.
٢٧. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٢٧٣.
٢٨. جولد تسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، القاهرة، ١٩٥٩م، ص٢٧٤.
٢٩. د. أحمد محمد عوف، خفايا الطائفة البهائية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص١٦٢.
ولقد نقل أيضاً كتاب الأقدس: السيد عبد الرازق الحسنى فى كتابه: البابيون والبهائيون فى حاضرهم وماضيهم، صيدا، ١٩٥٧م، ص١٠٨-١٣٠.
انظر أيضاً:
- د. محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية، بيروت، ١٩٧٥م، ص٦٢.
- د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية فى الفكر الإسلامى، ص١٢٢.
٣٠. أبو الفضائل الحمادى اليمنى، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، القاهرة، ١٩٣٩م، ص٩.
٣١. فخر الدين الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٩٧-٩٨.
٣٢. إخوان الصفا، الرسائل، ج٤،ص١٩٤ وما بعدها.
وللمزيد: د. كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع،بيروت،١٩٨٢م، ج١،ص٢١٨.
٣٣. د. كامل حسين، طائفة الدروز، القاهرة، ١٩٦٢م، ص٨٩.
وأيضاً: د. محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٢٩٦.

٣٤. نشر هذا النص الدكتور. محمد عبد الله عنان فى كتابه الحاكم بـأمر الله وأسـرار الـدعوة الفاطميـة، ص٢٦٥.

٣٥. المرجع السابق، ص٢٦٦.

– د. عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٧١م، ج٢،ص٢٧١، ٢٧٢.

٣٦. للمزيد: د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية فى الفكر الإسلامى، ص١١٨، ١١٩.

٣٧. د. مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسلامية، سوريا، ١٩٥٣م، ص١٣.

ولقد أهدى هذا الكتاب إلى أغاخان الثالث (ت ١٣٧٦هـ) فـى طبعتـه الأولى عـام ١٩٥٣م، وفـى مقدمته تصوير لمكانة الإمام عند الأغاخانية، ولكن تلك المقدمة قد حُذفت فـى الطبعـة الثالثـة عـام ١٩٧٩م.

٣٨. المرجع السابق، ص٣٥٧–٣٦٠.

٣٩. د. محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، القاهرة، ١٩٥٩م، ص١٢٧.

٤٠. البغدادى، الفرق بين الفرق، ص١٦٤.

وللمزيد، د. أشرف حافظ، الجبر والاختيار فى الفكر الإسلامى، ص٧٠.

٤١. الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، بغداد، ب. ت، ص٢١٥.

٤٢. أخرجه البخارى فى صـحيحه، كتـاب بـدء الخلـق، بـاب خلـق آدم، ج٤،ص١٣٣، ومـسلم فـى صحيحه، ج٢،ص٢٣٥.

٤٣. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، القاهرة، ١٩٨٨م، ج١،ص٢٤٧.

٤٤. البغدادى، أصول الدين، اسطنبول، ١٩٢٨م، ص٢١٤.

٤٥. القاضى عبد الجبار، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، ١٩٥٨م، ج٨،ص٨.

٤٦. الأشعرى، مقالات الإسلاميين، ج٢،ص٤٠١–٤٠٩.

٤٧. السبكى، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ١٩٤٨م، ج٢،ص٢٥١،٢٥٠.

٤٨. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية، ص٨١، ٨٢.

٤٩. أبو حامد الغزالى، إلجام العوام عن علم الكلام، بيروت، ١٩٨٥م، ص٥٤، ٧٧.

٥٠. الشهرستانى، نهاية الإقدام، ص٧٥.

٥١. الشهرستانى، الملل والنحل، ج١،ص١٢٦–١٢٧.

٥٢. أبو المعالى الجوينى، لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص١٠٤.

٥٣. أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٩٥٧، ج١،ص١١٠.

٥٤. د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٨م، ج٢،ص٦٨.

٥٥. للمزيد: د. كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع.

٥٦. القشيري، الرسالة، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٥٩.
٥٧. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٤٧، ٤٨.
٥٨. للمزيد: أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، القاهرة، ١٩٣٢م، ج١، ص١٩٠، ج٩،ص١٢٠.
٥٩. السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٤٤٣، رقم ٤٧٠.
٦٠. الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، بيروت، ١٩٦٥م، ص٣٥٣ وما بعدها.
٦١. المصدر السابق، ص٣٣٥، ٣٧١.
٦٢. د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، القاهرة، ١٩٥٤م، ج٢،ص٧٦، ٧٧.
٦٣. الترمذي، ختم الأولياء، ص٢٨٠.
٦٤. المصدر السابق، ص٣٣٦.
٦٥. المصدر السابق، ص٣٤٠.
٦٦. شهاب الدين السهروردي، هياكل النور، تحقيق وتعليق د. محمد على أبو ريان، القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٢، ٨٨.
٦٧. د. محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت، ١٩٦٩م، ص٢٨، ص١٠٥.
٦٨. ابن عربي، الفتوحات الملكية، بيروت، ب.ت، ج٢،ص٥٢٦.
٦٩. المصدر السابق، ج٤،ص٧٧، ٧٥.
وأيضاً: ابن عربي، فصوص الحكم.
٧٠. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج١،ص١٩.
٧١. المصدر السابق، ج٢،ص٤٤-٤٨.
٧٢. المصدر السابق، ج٢،ص٥٨، ٦٠.
٧٣. ابن منظور، لسان العرب، مادة (س ل ف).
٧٤. د. أشرف حافظ، مفهوم الألوهية، ص٧٢.
٧٥. د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، إسكندرية، ١٩٨٥م، ج١،ص٤٠.
٧٦. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٨٣م، ج٢،ص١٢٠-١٢١.
٧٧. المصدر السابق، ج٢،ص١٢٦.
٧٨. أبو سعيد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، ١٩٨٨م، ج٢،ص٤٤٠.
٧٩. للمزيد بهذا الصدد: د. أشرف حافظ، أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، ص٢٢٠.
٨٠. بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الانتماء للفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص١٣٥.

٨١. للمزيد بصدد فتاوى السلفية تجاه التيار الإخوانى:

http://www.islamway.com/?iw_s=fatawa&iw_a=view&fatwa_id=17803.

٨٢. المصر السابق .

83. http://www.al-afak.com/vb/showthread.php?t=2194.

٨٤. انظر: آراء ابن باز، ج١٣٠٦،٣.

٨٥. عثمان ابن بشر النجدى الحنبلى، عنوان المجد فى تاريخ نجد، السعودية، ١٩٨٣م، ج١،ص٣٩-٤٠.

٨٦. حسين بن غنام، تاريخ نجد، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوى الإسلام، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٨٩.

٨٧. أحمد زينى دحلان، فتنة الوهابية، القاهرة، ١٩٣٥م، ص٣-١٤.

- وانظر آرائهم فى كتاب عنوان المجد فى تاريخ نجد، ج١، ج٢.

٨٨. إبراهيم بيومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٨٨.

للمزيد: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الإسكندرية، ١٩٨٨م.

٨٩. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، القاهرة، ١٩٩٧م، ص٢٢.

٩٠. انظر وثيقة خاصة بأمن الدولة المصرى، صادرة بتاريخ ١٣-٣-٢٠٠٩م، متضمنة إزكاء حدة الخلاف بين الاتجاهين (السلفى، الإخوانى) منشورة بالموقع الإلكترونى الآتى:

www.aljazeeratalh.net/forum/showteak.php&?t=317470.

٩١. للمزيد: انظر: د. عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م، ج١،ص٦١.

الخاتمة والمقترحات

نستنتج مما سبق أن مفهوم الهوية متعدد الدلالات والمجالات، منها: الدلالة الوجودية الفلسفية ثم تطورت هذه الدلالة وأضيفت إليها الدلالة النفسية عن طريق علم النفس، وأيضاً: الدلالة الاجتماعية الثقافية، وبذلك يُعبر مفهوم الهوية عن شخصية المجتمع ككل، إن كانت فى معرض الحديث عن المجتمع، كما تُعبر عن شخصية الفرد إن كان مضمون الخطاب واقع على الفرد وصلته بالمجتمع، ومضمون هذا الكتاب إنما هو واقع على دلالة الهوية المُعبرة عن شخصية المجتمع العربى، بما تتضمنه من إطار فكرى عام ونفسى ناتج عن ماض مؤثر فى الحاضر، وهذا الحاضر كامن فيه المستقبل من خلال التفاعل الجدلى بين الوراثة والبيئة.

ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى هوية "شخصية" المجتمع من خلال طبيعتها ككائن حى، لها وجود تتفاعل وتؤثر وتتأثر، تتنازع مع ذاتها والآخر، تنمو وتنضج وتتغير، ذات طبيعة خاصة نسبية إلى حد ما تميزها عن الآخر، تمُر بمراحل نفسية عديدة خلال نموها وحياتها، تحدث لها أزمات فكرية ونفسية فى حالات الصراع مع الذات والآخر، تستخدم ميكانيزمات دفاعية نفسية لمواجهة الشعور بالإحباط والتشتت فى حال الأزمات كالتبرير والإسقاط، لها أنماط من السلوك والفكر والثقافة، لها ماض وحاضر ومستقبل، تحتوى على التغير والصيرورة والتماثل والتقابل والصراع والتنازع.

تتعرض الهوية إلى ما يُسمى فى علم النفس بـ"تشتت الهوية" أو "تشتت الأنا" أى عدم القدرة على صياغة أيديولوجية متماسكة فى جميع المجالات، نتيجة للصراعات الداخلية المعبر عنها بـ "الصراع مع الذات"، وهناك فرق بين مفهوم الصراع أو التنازع وبين الاختلاف، فالاختلاف فى وجهات النظر البناءة تُثرى المجال وتساعد على التقدم والتنمية، لأن من سمات الاختلاف النظرة الموضوعية للآخر، أما الصراع أو التنازع يؤدى إلى تشتت الهوية ويعوق العملية التنموية من خلال نظرة كل طرف إلى الآخر نظرة عدائية تخطيئية.

تتضح صور الصراع مع الذات فى الهوية العربية من خلال مجالات عدة، ثقافية فكرية، سياسية واقتصادية، مذهبية دينية، تكمن فيها إشكاليات مفهومية، ففى مجال الثقافة والفكر يتنازع القديم والمعاصر فى صيغة قضية "الأصالة والتجديد"، تلك القضية قد أفرزت الحتمية الوهمية للصلة بين التراث والمعاصرة التى أضعفت القدرة فى التصورات الفكرية على التطور ومسايرة التغيرات العلمية والفكرية، كما زادت الفجوة بين الهويتين العربية والغربية فى ضوء زيادة المشكلات والتحديات الراهنة، وبدلاً من تحليل تلك التحديات والوقوف على حلول لها، أتى العقل الجمعى العربى بمشكلة كيفية التعامل مع القديم فى صيغة التراث ووضعها أمام الحديث المعاصر.

أخذت الاتجاهات فى التصارع والتنازع بصدد كيفية التعامل مع آراء الأقدمين، اتجاه مقدس له معتقداً أنه الحل السحرى الأمثل لجميع مشكلات وتحديات العصر الحديث، واتجاه آخر أوجب حتمية الصلة بين القديم والمعاصر، واتجاه ثالث أشار إلى التباعية للآخر، أدى ذلك التنازع إلى زيادة المشكلات التى أثرت فى تشتت الهوية، كما أدى أيضاً إلى النظر بريبة وشك للمعاصر لأنه آت من الآخر غير آت من الهوية العربية نفسها، تناسى العقل العربى أن القديم أو التراث نفسه ما هو فى واقع أمره إلا نتاج لجدلية تفاعلية ذات تأثير وتأثر بين الهوية العربية والهويات الأخرى.

ولم يخل المجال السياسى من آثار ذلك التنازع، حيث تصارعت التيارات المختلفة متخذة من المفاهيم المتداخلة معرفياً سلاحاً أيديولوجياً ضد بعضها البعض، كالخلافة والإمامة وولاية الفقيه، صراع على السلطة بين السنة والشيعة، كل منهما يأتى بالقديم ويصبغه صبغة دينية تقديسية ويضعه فى العصر الحديث مدعياً أنه الحل الوحيد، هذا الصراع له بُعد تاريخى طويل مفعم بالحروب والمكائد والمآسى، كما أن له بُعداً أيديولوجياً مفعماً بالخلط المعرفى فى المفاهيم التى ما أنزل الله بها من سلطان.

وعلى الرغم من أن الإسلام لم ينص على نظام سياسى محدد، والشورى عبارة عن مبدأ وليس بنظام، والشورى والديمقراطية اسمان لمضمون واحد، وما الخلافة إلا إفراز لوقائع تاريخية وكذلك الإمامة وولاية الفقيه، إلا أن تلك المفاهيم التى صُبغت بصبغة التقديس قد تصارعت وتنازعت مع النظام السياسى للدولة القطرية الحديثة، وخلطت بين مفهوم النظم السياسية وبين الأحكام القضائية الواردة فى القرآن الكريم وجعلتها نظاماً سياسياً، وهى فى حقيقة أمرها أحكام قضائية، ومن جانب آخر تنازعت القطرية مع

مفهوم القومية لاعتبارات سلطوية واقتصادية، أدى التنازع بين مفاهيم الخلافة والإمامة والقومية والقطرية إلى تشتت الهوية العربية وضعف أيديولوجيتها الفكرية السياسية والاقتصادية وأيضاً الاجتماعية والثقافية.

وعَبْر تاريخ الهوية العربية أدت الصراعات الداخلية للحصول على السلطة إلى ظهور فرق دينية تتجادل فى مسألة الخلافة والإمامة وفاعل الكبيرة وحكمه الشرعى والجبر والاختيار، حيث كانت هناك تنشئة سياسية ساعدت على ظهور تلك الفرق، كالخوارج والشيعة والمرجئة والجبرية والقدرية والمعتزلة والأشاعرة والصوفية والسلفية والوهابية والإخوان، نظرت كل فرقة أو مذهب إلى الآخر على أنه هالك ونقيض، كل تيار يدعى أنه يأخذ من الإسلام الصحيح والآخر قد فهم الإسلام فهماً خاطئاً، لذلك فهو بعيد عن الطريق الصحيح، وتهدف النظرة التنازعية إلى تحقيق الذات من خلال تخطئة الآخر وليس من خلال الفهم العقلى الموضوعى الصحيح، والهدف الرئيس هو السلطة، وليس معنى السلطة هنا المعنى أو المدلول السياسى الضيق المتمثل فى منصب رئيس الجمهورية فقط، بل السلطة بمعناها الواسع المؤثر فى الهوية ككل.

إذن كيف يمكن تصور قدرة الهوية العربية على التقدم والتنمية ومواجهة التحديات العالمية الراهنة وبها هذا الزخم من الصراع مع ذاتها؟ ومن البدهى أن الهوية المتصارعة مع ذاتها ليس لديها القدرة على العملية التنموية الذاتية لتشتتها، ولكى يكون لديها الاستطاعة، عليها العمل على الآتى:

أولاً: إعادة صياغة المفاهيم التى أدخلت الهوية العربية فى صراعات لا طائل منها إلا تضعيف الهوية وتشتتها وجعلها مفككة، كالتراث والموقف منه فى ضوء الحداثة والمعاصرة، والخلافة والإمامة والقومية والقطرية، ومفهوم الدولة المعاصرة، والعوامل الأساسية للوحدة العربية التى تتناسب مع الواقع.

ثانياً: لا سبيل لإعادة صياغة المفاهيم صياغة نهضوية بناءة إلا بالمنهج العلمى العقلى الموضوعى المنطقى، بعيداً عن الأهواء والأطماع الشخصية والميول المذهبية المختلفة، حيث أن الفكر المنهجى السليم يأتى من خلال الحقائق لا الأوهام، ولا يُحكم على صحته من خلال علاقته بالماضى بصرف النظر عن معطيات الحاضر، بل بما يقدمه من نتائج تنموية للمجتمع.

ثالثاً: التخلى عن التشدق بالماضى ومدح الذات وترك الحاضر، وتقبل الفكر النقدى

البناء للذات لأنه من أهم عوامل تقدم المجتمع، فالمجتمع بطبيعته يتضمن جوانب إيجابية وأخرى سلبية، والوقوف على الجوانب الإيجابية وتعظيمها يوقف ديناميكية التطور، ويجعل عقل المجتمع متجمداً عند نقطة زمكانية محددة لا يتخطاها غير قادر على التفاعل مع الآخر، والفكر النقدى للذات يهدف إلى التعديل والإصلاح، أما الفكر النقدى للآخر سواء أكان الآخر من داخل الهوية أم من خارجها، فلا يؤدى إلا إلى الصراع والتنازع الذى بدوره يفرق الهوية ويضعفها.

رابعاً: الاقتناع بأن "الأنا" عبر تاريخها مفعمة بـ "الآخر"، وكذلك "الآخر" متأثر بـ "الأنا"، ولا مجال بينهما للتفاخر والتباهى، لأن تفاعلية التأثير والتأثر كامنة فى القانون الطبيعى الذى جُبلت عليه البشرية كلها، فلا حضارة تنموية دون العلاقة التبادلية بين الأخذ والعطاء، ولا وجود لفكرة " الأصيل الخالى من الآخر"، فهى فكرة وهمية نتاج حالة نفسية تعويضية للهوية، تؤدى إلى الانكماش والجمود العقلى والنظرة العدائية للآخر.

خامساً: الربط بين الفكر والعلم والواقع بحيث تنمحى الهوة بين الفكر والتطبيق حتى لا يصبح العلم اسماً بلا مسمى، والإيمان بأن فى المعرفة والعلم قوة وفى الجهل والصراع ضعف وهوان.

سادساً: الكف عن المغالاة فى الدين والنظرة التنازعية للمذاهب والفرق والجماعات ورميَ الآخر بالاتهامات والتكفير والضغينة، وتديين الأمور التى لا صلة لها بالدين، والبعد عن المقولات التى ما أنزل الله بها من سلطان.

سابعاً: إن الكف عن الصراع مع الذات والتمسك بالفكر المنهجى السليم عن طريق إعادة صياغة المفاهيم المؤدية للتنازع، من شأنه أن يقوى الهوية وينمى المجتمع، وتصبح أيديولوجية الهوية العربية واضحة المعالم ليست هلامية متنازعة مشتتة، هوية منتجة غير مستهلكة لمنتجات هوية أخرى، لأن فى هذه الحالة سوف تكون هوية قوية لا يمكن أن تضمحل فى غيرها، فالأضعف هو الذى يضمحل فى الأقوى، وهذا معنى القانون الطبيعى الذى يسرى عليه الكون بأسره.

والله ولى التوفيق

د. أشرف حافظ

أهم المصادر والمراجع

أ- المصادر والمراجع العربية

(ابن)

١. ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، بيروت، ١٩٧٩م.

٢. ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد بن إياس، بدائع الزهور فى وقائع الدهور، القاهرة، ١٩٦٣م.

٣. ابن البيطار، جامع مفردات الأدوية والأغذية، بيروت، ١٩٩١م.

٤. ابن جلجل، أبو داود سليمان الأندلسى، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة، ١٩٥٥م.

٥. ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، بيروت، ١٩٨٣م.

٦. ابن خلدون، المقدمة، ط٤، تحقيق د. على عبد الواحد وافى، القاهرة، ١٩٦٨م،

٧. ـــــ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، ١٩٦٥م.

٨. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، ١٩٦٩م.

٩. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ط٢، بيروت، ١٩٦٧م.

١٠. ابن طباطبا، الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ط٢، القاهرة، ١٩٣٨م.

١١. ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله القرشى، فتوح مصر وأفريقية والأندلس، القاهرة، ١٩٦١م.

١٢. ابن عربى، فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦م.

١٣. ـــــ الفتوحات الملكية، بيروت، ب.ت.

١٤. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، القاهرة، ١٩٠٤م.

١٥. ابن كثير الدمشقى، البداية والنهاية، بيروت، ١٩٦٦م.

١٦. ـــــ تفسير القرآن العظيم، القاهرة، ١٩٨٨م.

١٧. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، ب. ت.

١٨. ابن النديم، الفهرست، بيروت، ١٩٧٢م.

١٩. ابن هشام، السيرة النبوية، القاهرة، ١٩٦٢م.

(أبو)

٢٠. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى، الموافقات فى أصول الشريعة، بيروت.

٢١. أبو البقاء الكفوى، الكليات، بيروت، ١٩٩٢م.

٢٢. د. أبو بكر مرسى، أزمة الهوية فى المراهقة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢٣. أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، ١٩٣٩م.
٢٤. أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٩٢٧م.
٢٥. ـــــــ المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى، القاهرة، ١٩٨٥م.
٢٦. ـــــــ إلجام العوام عن علم الكلام، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٧. أبو الحسن علىّ ابن الحسين المسعودى، مروج الذهب ومعادن الجوهر، القاهرة، ١٩٥٩م.
٢٨. أبو خلف القمى، المقالات والفرق، النجف، ١٩٦٣م.
٢٩. أبو سعيد البيضاوى، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، ١٩٨٨م.
٣٠. أبو عبيد الله البكرى، معجم ما استعجم، القاهرة، ١٩٤٥م.
٣١. أبو عبيد بن سلام، الأموال، القاهرة، ١٩٦٤م.
٣٢. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، المختصر فى أخبار البشر، بيروت، ١٩٥٦م.
٣٣. أبو الفضائل الحمادى اليمنى، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، القاهرة، ١٩٣٩م.
٣٤. أبو المعالى الجوينى، لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة، القاهرة، ١٩٦٥م.
٣٥. أبو النصر الفارابى، كتاب الحروف، تحقيق وتعليق د. محسن مهدى، بيروت، ١٩٩٠م.
٣٦. أبو نعيم الأصبهانى، حلية الأولياء، القاهرة، ١٩٣٢م.
٣٧. أبو يوسف، الخراج، القاهرة، ١٩٦٩م.

(أ)

٣٨. إبراهيم أحمد العدوى، الأمويون والبيزنطيون، القاهرة، ١٩٥٣م.
٣٩. د. إبراهيم بدران، حول مفاهيم العلم فى العقلية العربية، بحوث المؤتمر الفلسفى الثانى للجامعة الأردنية بعنوان الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م.
٤٠. د. إبراهيم بيضون، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، بيروت، ١٩٩١م.
٤١. ـــــــ الحجاز والدولة الإسلامية، بيروت، ١٩٨٣م.
٤٢. إبراهيم بيومى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، القاهرة، ١٩٩٢م.
٤٣. د. إبراهيم السمرائى، التطور اللغوى التاريخى، ط٢، بيروت، ١٩٨١م.
٤٤. د. إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٨م.
٤٥. د. أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة، ١٩٥٦م.
٤٦. ـــــــ فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥م.
٤٧. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، القاهرة، ١٩٧٨م.
٤٨. د. أحمد الربعى، محاولة تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربى الإسلامى وتطوره، بحوث المؤتمر الفسلفى للجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٨م.
٤٩. أحمد زينى دحلان، فتنة الوهابية، القاهرة، ١٩٣٥م.

٥٠. د. أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، ط٥، القاهرة، ١٩٨٣م.
٥١. د. أحمد عبد الخالق، أصول الصحة النفسية، القاهرة، ١٩٩٣م.
٥٢. د. أحمد محمد عوف، قضايا الطائفة البهائية، القاهرة، ١٩٧٢م.
٥٣. د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
٥٤. ــــــ في فلسفة الحضارة، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
٥٥. ــــــ في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٨٩م.
٥٦. د. أحمد محمود صبحي، د. محمد عبد القادر، دور العرب في مجال العلوم، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
٥٧. إخوان الصفا، الرسائل، ط الزركلي، القاهرة، ١٩٢٨م.
٥٨. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدى ومتى بن يونس وأبي الفرج ابن الطيب، تحقيق وتقديم. د. عبد الرحمن بدوى، القاهرة، ١٩٦٤م.
٥٩. ــــ السياسة، ترجمة د. أحمد لطفي السيد، القاهرة، ١٩٦٧م.
٦٠. د. أسد رستم، الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب، بيروت، ١٩٥٥م.
٦١. د. أشرف حافظ، معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط، القاهرة، ٢٠٠٤م.
٦٢. ــــ أيديولوجيا النظم السياسية والإسلام، الأردن، ٢٠٠٩م.
٦٣. ــــ العقل العربي المعاصر ونهاية عصر البترول، الأردن، ٢٠٠٩م.
٦٤. ــــ مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي، الأردن، ٢٠٠٨م.
٦٥. ــــ الرأسمالية وأزمة الفكر العربي، الأردن، ٢٠١٠م.
٦٦. ــــ الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي مشكلة وحل، طرابلس، ١٩٩٩م.
٦٧. ــــ فلسفة القانون، ليبيا، ٢٠٠٥م.
٦٨. الأشعري، مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٦٩م.
٦٩. آلبان ج. ويدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، القاهرة، ١٩٧٢م.
٧٠. الألوسي، روح المعاني، بيروت، ١٩٦٧م.
٧١. اليكس ميكشيللي، الهوية، دمشق، ١٩٩٣م.
٧٢. آنا فرويد، الأنا وميكانيزمات الدفاع، ترجمة، د. صلاح مخيمر، د. عبده ميخائيل، القاهرة، ١٩٧٢م.
٧٣. أندرية لالاند، موسوعة لالاند، بيروت، ١٩٨٣م.
٧٤. أوغسطين، الاعترافات، بيروت، ١٩٨١م.
٧٥. أوليرى، دى ليسى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، القاهرة، ١٩٦٢م.
٧٦. ــــــ الفكر العربي ومكانه في التاريخ، القاهرة، ١٩٦١م.

(ب)

٧٧. البخارى، الصحيح، بيروت، ١٩٨٢م.
٧٨. د. بطرس البستانى، أدباء العرب فى الأعصر العباسية، بيروت، ١٩٣٤م.
٧٩. البغدادى، أصول الدين، اسطنبول، ١٩٢٨م.
٨٠. ـــ الفرق بين الفرق، بيروت، ١٩٩٥م.
٨١. بكر بن عبد الله أبو زيد، حكم الانتماء للفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٨٢. البلاذرى، فتوح البلدان، القاهرة، ١٩٥٧م.
٨٣. ـــ أنساب الأشراف، القاهرة، ١٩٥٩م.

(ت)

٨٤. الترمذى، الحكيم الترمذى، ختم الأولياء، بيروت، ١٩٦٥م.

(ج)

٨٥. الجرجانى، التعريفات، بيروت، ١٩٩٥م.
٨٦. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، بيروت، ١٩٧٩م.
٨٧. د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، ١٩٥٩م.
٨٨. د. جورج حداد، المدخل إلى تاريخ الحضارة، دمشق، ١٩٥٨م.
٨٩. جورج سل، القانون الدولى العام، القاهرة، ١٩٤٨م.
٩٠. د. جوزيف نسيم، نشأة الجامعات فى العصور الوسطى، بيروت، ١٩٨١م.
٩١. د. جوستاف لوبون، السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، ط٢، القاهرة، ١٩٥٧م.
٩٢. جولد تسيهر، العقيدة والشريعة فى الإسلام، القاهرة، ١٩٥٩م.
٩٣. حاجى خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، طهران، ١٩٦٩م.
٩٤. د. حسن إبراهيم، على إبراهيم، النظم الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢م.
٩٥. د. حسن حنفى، الفلسفة والتراث، بحوث المؤتمر الفلسفى الثانى للجامعة الأردنية، بيروت، ١٩٨٨م.
٩٦. حسين بن غنام، تاريخ نجد (روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوى الإسلام)، ط٤، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٤م.
٩٧. د. حسين عبد الحميد، المجتمع (دراسة فى علم الاجتماع)، الإسكندرية، ١٩٩٣م.
٩٨. د. حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، القاهرة، ١٩٤٨م.

(خ)

٩٩. خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، دمشق، ١٩٦٨م.

(د)

١٠٠. دى بور، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٠١. ديكارت، التأملات، فى الفلسفة الأولى، ترجمة: د. عثمان أمين، القاهرة. ١٩٥٢م.

(ر)

١٠٢. د. رسول محمود رسول، محنة الهوية، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٠٣. د. رشاد عبد الله الشامى، إشكالية الهوية فى إسرائيل، الكويت، ١٩٩٧م.

١٠٤. د. رشيد الجميلى، حركة الترجمة والنقل فى المشرق الإسلامى فى القرنين الأول والثانى للهجرة، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ب.ت.

١٠٥. رينية ديسو، العرب فى سوريا قبل الإسلام، ترجمة، عبد الحميد الدواخلى، القاهرة، ١٩٥٩م.

(ز)

١٠٦. د. زكى نجيب محمود، جابر بن حيان، سلسلة أعلام العرب، العدد الثالث.

(س)

١٠٧. د. سارة حسن منيمنة، فى جغرافية الوطن العربى، بيروت، ١٩٩٠م.

١٠٨. ساطع الحصرى، آراء وأحاديث فى الوطنية القومية، ط٣، بيروت، ١٩٦٩م.

١٠٩. السبكى، عبد الوهاب بن على، طبقات الشافعية، الكبرى، القاهرة، ١٩٤٨م.

١١٠. ستيفن روز وآخرون، علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، سلسة عالم المعرفة. العدد ١٤٨، الكويت، ١٩٩٠م.

١١١. د. سعيد عبد الفتاح عاشور، مصر والشام فى عصر الأيوبيين والمماليك، بيروت، ب.ت.

١١٢. د. سليمان صالح الغويل، الدولة القومية، ط٦،طرابلس،ليبيا، ١٩٩٧م.

١١٣. سيجموند فرويد، محاضرات تمهيدية فى التحليل النفسى، ترجمة، أحمد عزت راجح، القاهرة، ١٩٦٦م.

١١٤. ــــــ الكف والعرض والقلق، ط٥، ترجمة، محمد عثمان نجاتى، القاهرة، ١٩٨٢م،

ــــــ الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتى، القاهرة، ١٩٨٢م.

١١٥. د. السيد عبد الرازق الحسنى، البابيون والبهائيون فى حاضرهم وماضيهم، بيروت، ١٩٥٧م.

١١٦. د. السيد عبد العزيز، المغرب الكبير، الإسكندرية، ١٩٦٦م.

١١٧. ــــــ تاريخ الإسكندرية وحضارتها فى العصر الإسلامى، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

١١٨. ــــــ تاريخ العرب فى عصر الجاهلية، بيروت، ب.ت.

١١٩. ــــــ التاريخ السياسى والحضارى للدولة العربية، الإسكندرية، ٢٠٠١م.

١٢٠. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٢١. السيوطى، الدرر المنتثرة فى الأحاديث المشتهرة، القاهرة، ١٩٨٧م.

(ش)

١٢٢. الشافعى، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس، الرسالة، القاهرة، ١٩٤٠م.

١٢٣. شهاب الدين السهروردى، هياكل النور، تحقيق وتعليق د. محمد على أبو ريان، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٢٤. الشهرستانى، نهاية الإقدام فى علم الكلام، بغداد، ب.ت.

١٢٥. ـــــ الملل والنحل، بيروت، ١٩٨٣م.

١٢٦. د. شوكت الشطى، مختصر فى تاريخ الطب وطبقات الأطباء عند العرب، دمشق، ١٩٥٩م.

(ص)

١٢٧. د. صبحى الصالح، دراسات فى فقه اللغة، ط ١٢، بيروت ١٩٨٩م.

١٢٨. د. صوفى أبو طالب، دروس فى المجتمع العربى، القاهرة، ١٩٦٦م.

(ط)

١٢٩. الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، ١٩٢٩م.

١٣٠. د. طه حسين، فى الأدب الجاهلى، القاهرة، ١٩٣٣م.

(ع)

١٣١. د. عابدين الشريف، الإعلام والعولمة والهوية، ليبيا، ٢٠٠٦م.

١٣٢. عثمان ابن بشر النجدى الحنبلى، عنون المجد فى تاريخ نجد، السعودية، ١٩٨٣م.

١٣٣. د. عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا، الدار البيضاء، ١٩٩٩م.

١٣٤. عبد الجبار المعتزلى، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، ١٩٥٨م.

١٣٥. د. عبد الحميد الأنصارى، الشورى وأثرها فى الديمقراطية، بيروت، ١٩٨٠م.

١٣٦. د. عبد الرحمن بدوى، مذاهب الإسلاميين، بيروت، ١٩٧١م.

١٣٧. ـــــ فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٣٨. عبد الرحمن بن الجوزى، زاد الميسر، القاهرة، ١٩٦٤م.

١٣٩. عبد الرحمن مرحبا، الموجز فى تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٨٥م.

١٤٠. د. عبد السلام عبد الغفار، مقدمة فى الصحة النفسية، القاهرة، ١٩٩٠م.

١٤١. د. عبد العزيز الدورى، الجذور التاريخية للقومية العربية، بيروت، ١٩٦٠م.

١٤٢. د. عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ الشعوب الإسلامية، القاهرة، ب.ت.

١٤٣. د. عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية، القاهرة، ١٩٥٤م.

١٤٤. عبد الفتاح عبادة، انتشار الخط العربى فى العالم الشرقى والعالم الغربى، القاهرة، ب.ت.

١٤٥. عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٤٦. د. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٤٧. د. عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٤٨. د. عبده فراج، الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٤٩. د. عدنان عباس على، تاريخ الفكر الاقتصادى، ط٢، جامعة قاريونس، ليبيا، ١٩٩١م.

١٥٠. د. على عبد الواحد وافى، علم اللغة، ط٣، القاهرة، ١٩٥٠م.

١٥١. على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٩٢٥م.

١٥٢. د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط٨، القاهرة، ١٩٩٦م.

١٥٣. د. عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٧٠م.

(ف)

١٥٤. الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، ١٩٨٦م.

١٥٥. د. فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٥٦. د. فتحى المسكينى، الهوية والزمان، بيروت، ٢٠٠١م.

١٥٧. فخر الدين الرازى، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة، ١٩٧٨م.

١٥٨. د. فرج فودة، الحقيقة الغائبة، ط٣، القاهرة، ١٩٨٨م.

١٥٩. فريستيج، عناصر يونانية فى التفكير اللغوى عند العرب، ترجمة د. محمد أبو بكر لياس، الإسكندرية، ٢٠٠٨م.

١٦٠. د. فيليب حتى، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، بيروت، ١٩٥٨م.

(ق)

١٦١. القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٦٢. القشيرى، الرسالة، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٦٣. القفطى، جمال الدين، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، ١٩٥٠م.

(ك)

١٦٤. كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين ومنير البعلبكى، ط١١، بيروت، ١٩٨٨م.

١٦٥. د. كامل حسين، طائفة الدوز، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٦٦. د. كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، بيروت، ١٩٨٢م.

١٦٧. د. كمال بشر، علم اللغة الاجتماعى، ط٣، القاهرة، ١٩٩٧م.

١٦٨. د. كمال الدسوقى، علم النفس ودراسة التوافق، الزقازيق، ١٩٨٥م.

١٦٩. الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، ١٩٨٠م.

١٧٠. الكندى، فى الفلسفة الأولى، ضمن كتاب رسائل الكندى الفلسفية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠م.

(ل)

١٧١ . ليبنتز، المونادولوجيا، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوى، القاهرة، ١٩٧٤م.

(م)

١٧٢ . الماوردى، الأحكام السلطانية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٧٣ . المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل فى اللغة والأدب، بيروت، د.ت.

١٧٤ . د. محسن عبد الحميد، حقيقة البابية والبهائية، بيروت، ١٩٧٥م.

١٧٥ . د. محمد أحمد عبد القادر، إسهامات العرب ودورها فى التراث العلمى، الإسكندرية، ١٩٨٦م.

١٧٦ . د. محمد بوعشه، العرب والمستقبل فى الصراع الدولى، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٧٧ . د. محمد جمال الدين سرور، الدولة العربية الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

١٧٨ . محمد بك الخضرى، محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٧٩ . د. محمد عابد الجابرى، التراث والحداثة، بيروت، ١٩٩١م.

١٨٠ . ـــــــ العولمة والهوية الثقافية، المستقبل العربى، العدد، ٢٢٨، بيروت، ١٩٩٨م.

١٨١ . د. محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية، القاهرة، ١٩٨٣م.

١٨٢ . د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، بيروت، ١٩٧٣م.

١٨٣ . ـــــــ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، بيروت، ١٩٦٩م.

١٨٤ . د. محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٨٥ . د. محمد ماهر حمادة، المكتبات فى الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرها، بيروت، ١٩٧٠م.

١٨٦ . د. مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ط٣، القاهرة، ١٩٧٩م.

١٨٧ . المسعودى، التنبيه والإشراف، بيروت، ١٩٦٥م.

١٨٨ . ـــــ مروج الذهب، بيروت، ١٩٧٣م.

١٨٩ . مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابورى، صحيح مسلم، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٩٠ . د. مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للقومية العربية، الإسكندرية، ١٩٦٧م.

١٩١ . د. مصطفى الشهابى، القومية العربية، تاريخها، قوامها، مراميها، القاهرة، ١٩٥٩م.

١٩٢ . د. مصطفى العبادى ومحمد عواد حسين، تاريخ الإسكندرية وحضارتها منذ أقدم العصور، الإسكندرية، ١٩٦٣م.

١٩٣ . د. مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، سوريا، ١٩٥٣م.

١٩٤ . د. مصطفى فهمى، علم النفس الإكلينيكى، القاهرة، ١٩٦٧م.

١٩٥ . مصطفى نظيف، الحسن بن الهيثم – بحوثه وكشوفه البصرية، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، ٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

١٩٦ . المقريزى، التنازع والتخاصم بين بنى أمية وبنى هاشم، القاهرة، ١٩٣٧م.

١٩٧. الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، القاهرة، ١٩٤٩م.
١٩٨. منتسكيو، روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٣م.

(ن)

١٩٩. د. نديم البيطار، حدود الهوية القومية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٢م.
٢٠٠. النوبختي، فرق الشيعة، النجف، ١٩٣٦م.

(هـ)

٢٠١. هنري و. ماير، ثلاث نظريات في نمو الطفل، ترجمة، د. هدى محمد قناوي، القاهرة، ١٩٨١م.

(و)

٢٠٢. ولتر ستيس، فلسفة هيجل، القاهرة، ١٩٥٦م.
٢٠٣. ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، بيروت، ب.ت.

(ي)

٢٠٤. ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، ١٩٥٧م.
٢٠٥. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، ١٩٦٠م.
٢٠٦. د. يوسف خليل يوسف، القومية العربية ودور التربية في تحقيقها، القاهرة، ١٩٦٧م.
٢٠٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، ١٩٤٦م.

ب- الموسوعات والمعاجم

٢٠٨. موسوعة بهجة المعرفة (مسيرة الحضارة)، ترجمة د. ماجد فخري، ليبيا، ١٩٨٣م.
٢٠٩. الموسوعة الهيجيلية، القاهرة، ١٩٩٦م.
٢١٠. الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، ١٩٨٦م.
٢١١. المعجم الوسيط، ط٣، القاهرة، ١٩٨٥م.
٢١٢. ندوة الشورى والديمقراطية، القاهرة، ١٩٧٧م. (نشر المركز العالمي للدراسات، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٩م).

ج- المراجع الأجنبية

213. Alfred Sobbsan, The Nation state and National self – determination Rev. ed. Muriel Cobban, 1969, by Collins clear type press, London.

214. Armstrong. K, A history of God. New York, 1992.

215. Augustin, The city of God. London – New York, 1931.

216. Charles Oman, on the writing of history. London, 1948.

217. Carr. E. H, what is History. London, 1978.

218. E, Coufani, Al – Riddah and the conquest of Arabia, university of Taronto press, 1972.

219. Erikson, E, Identity: youth and crisis. New York, 1950.

220. ______ on the sense of inner identity. New York, 1953.

221. Eysenck. H. J and Wilson. G. D, The Experimental study of Freudian theories, London, 1973.

222. Flint, History of the philosophy of history. London, 1941.

223. Karl Marx and Engels, the communist Manifesto. New York, 1965.

224. Kline. P, Fact and Fantasy in Freudian theory, London, 1972.

225. Maier. L, An introduction to social anthropology. Oxford, 1968.

226. O'leary Delacy, Arabic thought and its place in History. London, 1958.

227. Zeller, outlines of the Greek philosophy. London, 1948.

د- المواقع الإلكترونية

228. www.al-afak.Com /vb/show thread. Php? T=2194.

229. www.aljazeeraTalH.Net/forum/showTeak. Php&?T=317470.

230. www.binbaz.Org. sa/index. Php? P...article&id=237.

231. www.islamway.Com/ ? Iw-s=Fatawa&iw-fatwa-id=17803.

ARAB IDENTITY

AND THE CONFLICT WITH THE SELF

AN INVITATION TO INTELLECTUAL RENAISSANCE AND RESHAPING OF CONCEPTS"

BY: DR. ASHRAF HAFEZ

ABSTRACT

The Arab identity today witnesses a kind of conflict represented in the form of uprisings and popular revolts against the brute authority, a conflict between two sides opposite in style, approach and goal. Such a conflict is superficially thought to be modern and contemporary, and also to be the only conflict which determines the command to development and progress in the case of the victory of the popular will on the power. Despite the importance of its lawful objectives of democracy, freedom, dignity and social justice, this conflict is only part of several conflicts and internal disputes, and represents only a portion of the decisive factors in the development process, but not all.

There are disputes in various aspects within the Arab identity, which is not modern, but rooted in ancient history, and formed through the chronological and spatial dialectic. These disputes have a negative impact in the Arabic thought, which impede the renaissance movement in all its dimensions. The danger of the Arab identity's conflict lies in the fact that it occurs in the folds of the identity itself. This produces in turn a case called the "dispersion of identity", and this dispersion makes the uprising of the popular movement against the dictatorial power non-effective, and hence, conducive to a change in the characters , but not in thought, approach, or goal. In order to be effective movements, the identity must be strong, coherent , clear-cut, and away from being fragmented and at odds with itself.

The images of the conflict is crystallized through the intellectual overlapping of the false concepts and premises forming the competing trends, which usually

accuse each other with wrongness. Apart from the differences among the trends, the conflict is between contradictory parties, a case which leads to dispersion and weakness. On the other hand, distinctness, the contrast and differences are shown between the parties that are different in opinions and viewpoints, and therefore, one may be complementary to the other. This conflict is realized in the influencing patterns of thought in various areas of life, such as; cultural, political, economic, doctrinal, doctrinal-religious aspects, and appears in contrasting dichotomies, such as; (Heritage - modernism), (Islamic caliphate - Nationalism - national state), (Shia - Sauna- Sufism - verbal groups, such as; Ash'aris - Salafi - Wahhabism - Brotherhood). For this reason, the Arab identity needs an intellectual renaissance through a reshaping of concepts and perspectives leading to the conflict, so that the identity will be the one that has a strong ideology with obvious shape and dimensions.

This comes through the analysis of the Arab identity throughout its history , realities, and different fields; an objective, realistic, critical analysis away from the compositional speech, which is useless but illusions. Such an analysis is based on the principle of the unity of humanities and natural sciences which relies in its analysis on the history, historical extrapolating, biological sociology, psychology, genetics and behavior. This is because the aspects of the identity are multiple, complex and interrelated, as they are subjects of several sciences, and in the light of this approach the book is divided into five chapters ended with a conclusion and proposals.

Chapter one presents the concept of identity , its different definitions, and the evolution of its meanings and fields, like the existential, psychological and socio-cultural meanings, with a stand on the concept of identity, which goes by the analytical approach. It also views the different trends with regard to the nature of the identity and its distinguished shape from the other. One trend considers 'identity' a matter of acquisition, and another goes to the perception that it is related to Arlington genetic issues, and a third stream is trying to combine both views. The importance behind such different views is related to the necessary knowledge of the factors affecting the formation and refinement of the community character, Is it concerned with the historical and contemporary circumstances? Or with the genetic affecting on thought and behavior, or both?

Chapter two deals with the structure of the Arab identity, in order to see how it has been shaped throughout its history, through the concept and meaning of the

unity of origin and its relation to spatial existence. More importantly, it raises the question that whether the Arab identity has taken the races and other cultures entered into its composition? The third chapter: the tension between heritage and modernism, discusses the conflict of the intellectual trends which results from the dispute of ancient and modern, The significance of this conflict lies in its impact and inclusiveness on all cultural, social, political, economic, scientific and religious aspects of the Arab identity. Chapter four: The conflict among caliphate, nationalism and national state, displays meanings, concepts and perspectives of political groups confronting each other. Chapter five: The disputed vision of the doctrines and Islamic sects, deals with the intellectual beliefs of and their objectives, and also with the causes of the conflict and its negative impact on the Arab identity.

It follows that the research shows that the concept of identity is multiple with reference to meanings and aspects. Also it shows that one can look at the identity (personality) of the community through the nature of that identity as a living being to exist interacting and affecting, and is affected, fighting with itself, as well as, with the other

The identity becomes subject to what is called in psychology "dispersion of identity" or "dispersion of the ego" ; that is, the inability to formulate a coherent ideology in all fields, as a result of internal conflicts expressed in the form of "conflict with the self," The image of the conflict with the self is clearly shown in the Arab identity through a number of areas, be cultural, intellectual, political, economic, ideological, religious.

So how can one visualize the fact that the Arab identity is able to achieve progress, development and confront current global challenges in the context of such big size of momentum of its conflict with itself? Needless to say that the identity which is in conflict with itself does not have the ability to self-development process, since it suffers from dispersion. In order to make such a dispersal identity able to achieve those goals, I suggest the following steps:

First: There must be a reformulation of the concepts that insert the Arab identity into pointless conflicts that lead to the weakening and fragmentation of the identity.

Second: There is no way to re-formulate the concepts in a more constructive way, unless there will be a scientific, logical, objective , and reasonable approach.

- Third: One has to give up glorifying the past, praising the self and leaving the present, and thus, accepting the critical constructive opinion about the self, because accepting such an opinion can be the most important factor responsible for the progress of society.

Fourth: One has to be convinced that "I" throughout its history, full of the "other", as well as "other" affected "the ego", and there is no chance between them to boast and brag, because the interactive impact and being effected is rooted in natural law, according to which all human beings are adapted.

Fifth: The link between thought, science and fact is to be considered, in order to cancel the gap between thought and practice.

Sixth: One has to desist from over-litigious religion, as well as, from the disputed look at the doctrines, sects, and groups.

Seventh: The cessation of the conflict with the self and sticking to the systematic righteous thinking through the re-formulation of concepts leading to the conflict, would strengthen the identity and develop the community.

safa_nimer@hotmail.com تنسيق وإخراج: صفاء نمر البصار

ARAB IDENTITY AND THE CONFLICT WITH THE SELF

" An invitation to intellectual renaissance and reshaping of concepts"

By

Dr . Ashraf Hafez



الأردن - عمان
وسط البلد - مجمع الفحيص
هاتف : 877 4655 6 962+
فاكس : 875 4655 6 962+
خلوي : 494 5525 79 962+
ص.ب : 712577
Dar_konoz@yahoo.com
info@darkonoz.com



دار كنوز المعرفة العلمية
للنشر والتوزيع